Der prolog des Johanneseva...

Konrad Meyer


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
ET
VE RI TAS
CHRISTO ECCLESIAE



Der Prolog

des

Johannesevangeliums.

Nach dem Evangelium erklärt

von

Lic. theol. K. Meyer.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1902.

Inhalt.

1. Der Aufbau des Prologs.

Während die meisten Bearbeiter des Einganges zum vierten Evangelium diesen mit v. 18 zu Ende gehen lassen, hat man von Zeit zu Zeit auch wohl versucht, den Anfang der eigentlichen Geschichtserzählung bereits früher anzusetzen. So hielt Reuss[1]) den Prolog schon nach v. 5 für abgeschlossen und sah in der ersten Erwähnung des Täufers das Signal zum Beginn der Geschichte. Es dürfte aber kaum gelingen, das Doppelzeugnis v. 15 und 30 (cf. v. 27) genügend zu erklären, wenn beide Stellen Erzählung sein sollen, eine Schwierigkeit, die sich hebt, wenn der — textkritisch unanfechtbare — Vers 15 noch zum Prolog gehört. K. Weiss hat in seiner ausführlichen Behandlung desselben[2]) v. 14 für den Schlusspunkt erklärt. Da er von vornherein, ehe noch irgend ein exegetisches Ergebnis feststeht, den Leitsatz aufstellt: „Der Prolog handelt vom Logos *ἄσαρκος*“, und somit in der Inkarnation das vorzeitliche Leben und Wirken desselben beendet sieht, so steht und fällt seine Abgrenzung mit eben diesem Satz; worüber später. Diese Auffassung hat gegen die von Reuss, deren oben erwähnte Schwierigkeit sie teilt, vor allem noch den Nachteil, dass sie die Verse 16 und 17 völlig aus ihrem deutlichen Zusammenhang mit v. 14 (*πλήρης* 14—*πλήρωμα* 16, *χάρις καὶ ἀλήθεια* v. 14 und 17) loslöst.

[1]) Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Strassburg. 1840, 13.

[2]) K. Weiss, Der Prolog des heiligen Johannes. Strassburger Studien III 2 u. 3. 1899.

Auf eine Auseinandersetzung hierüber verzichtet Weiss ausdrücklich (S. 21).

Weiterhin hat man es dann mit Umstellungen versucht, wie Ritschl[1]), der v. 1—5, 10—13, 6—9, 14, 16—18, 15, und Wagenmann[2]), der v. 1—5, 9—14, 16—18, 6—8, 15 ordnete; man beachte bei letzterem die harten Wiederholungen von Ἰωάννης und μαρτυρεῖν, die bei der Zusammenstellung von v. 8 und 15 entstehen. Diese Versuche haben aber ebensowenig durchgeschlagen wie die neuerdings mit kritischen Ausscheidungen gemachten, bei denen Völter[3]) nur v. 6—13, Delff[4]) gar nur v. 6—8 noch stehen liessen, und so im stande zu sein meinten, alle angebliche Metaphysik und Spekulation aus dem Prolog zu verbannen, während in unmittelbarstem Gegensatze dazu Wendt[5]) die Verse 1—5, 9—14,[6]) 16—18 für die echten und ursprünglichen Quellenbestandteile, v. 6 bis 8 und 15 für Einschiebsel des späteren Bearbeiters, unseres Evangelisten erklärt.[7]) Da er wesentlich auf Gründe der inneren Kritik sich stützt, wird auch mit ihm später erst zu verhandeln sein. Hervorgehoben sei hier nur, dass er die gesamte Täufererzählung — also auch 1, 19 ff.; 3, 22 ff.; 4, 1—3 — für Teile dieser späteren polemischen Bearbeitung der Urquelle ansieht, hierin einerseits mit Baldensperger[8]) sich berührend, der die Polemik gegen den Täufer und seine Schule für die eigentlichen Kernstücke des Werkes ansieht,

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken, 1875, S. 576 ff.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1875, S. 441 ff.

[3]) Studien aus Württemberg, 1882, S. 199 ff.

[4]) Delff, Das 4. Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth und Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums. 1890.

[5]) Wendt, Das Johannesevangelium. 1900.

[6]) v. 9 mit redaktioneller Änderung am Anfang. S. 109 Anm.

[7]) cf. Harnack in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892, S. 221, Anm. 2 zu v. 15: Er ist eingeschoben (NB. vom selben Verfasser!) aus demselben Grunde wie die Verse 6—8 um das „Jesus Christus" des 17. Verses vorzubereiten.

[8]) Baldensperger, Der Prolog des 4. Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck. 1898.

und anderseits von ihm grundsätzlich abweichend, da B. gerade durch die Betonung der Täuferabschnitte die Einheitlichkeit des Prologs und damit wohl auch des ganzen Evangeliums gewahrt sieht.

Die meisten Irrtümer und Fehler, die bei all diesen Ab- und Ausscheidungen mitgewirkt haben, treten fast handgreiflich zu Tage, wenn man einmal der Form des Prologs ernsthaft nachgeht, wobei zweierlei alsbald sich bemerkbar macht: Der eigentümliche Parallelismus im Aufbau desselben und die strenge Einheitlichkeit des Subjekts in seinem ganzen Verlauf. Was den Parallelismus angeht, so ist derselbe bald straffer bald loser, bald antithetisch bald den Gedanken fortführend, hier nur inhaltlich, dort auch formell (v. 1 und 2 rythmisch und hörbar) hervortretend, hier ganze Satzgefüge einfach neben einander stellend — dort wieder kurz und scharf pointiert. Wir geben eine Übersicht des durch Beachtung dieses schematischen Aufbaus gewonnenen Bildes, damit zugleich die im folgenden verwendete Textform feststellend:

v. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,*	*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,*
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος,	v. 2. *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.*
v. 3. *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο*	*καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [ὃ γέγονεν.*
v. 4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*	*καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀν- [θρώπων.*
v. 5. *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*	*καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*
v. 6. *Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*	v. 7. *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ.*
v. 8. *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*	v. 9. *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φω- [τίζει πάντα ἄνθρωπον*
ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.	*ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.*
v. 10. *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι᾽ [αὐτοῦ ἐγένετο*	*καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.*
v. 11. *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*	*καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*
v. 12. *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐ- [τοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.*	v. 13. *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θε- λήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελή- [ματος ἀνδρὸς*
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ	*ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*
v. 14. *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*	*καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ	v. 15. *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ*

	καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν
	[ὃν εἶπον·
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,	ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσ-
	θέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός
	[μου ἦν.
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	v. 16. ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
	ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν
	[ἀντὶ χάριτος·
v. 17. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,	ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ
	[Χριστοῦ ἐγένετο.
v. 18. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·	ὁ μονογενὴς υἱὸς,[1] ὁ ὢν εἰς
	τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος
	[ἐξηγήσατο.

Neben diesem eigenartig verschlungenen Aufbau, der besonders v. 8 mit v. 9 und v. 14 mit v. 15 und 16 auf das allerengste zusammenschliesst, ist dann ferner zu beachten, wie das Subjekt trotz aller Verschiedenheit der Ausdrücke durch den ganzen Prolog ein und dasselbe bleibt. Von dem Logos in v. 1 geht der Verfasser über die *ζωή*, die einen wesenhaften Bestandteil eben dieses Logos ausmacht v. 4, von ihm also nicht wesentlich — etwa als ein neuer Subjektsbegriff — zu unterscheiden ist, über zum Licht, von dem die folgenden Aussagen handeln, bis v. 10 plötzlich wieder das maskuline *αὐτόν* eintritt; ein Beweis, dass dem Verfasser bei dem Begriff „Licht“ immer noch der Ausgangspunkt „Logos“ vor Augen schwebte. Dieser tritt denn auch als nächste Bezeichnung dessen, von dem gehandelt wird, in v. 14 wieder hervor und bildet wiederum den Ausgangspunkt für eine weitere Reihe von Aussagen. In diesen wird das eben *ὁ λόγος* genannte Subjekt dreimal völlig unterscheidungslos mit *αὐτοῦ* bezeichnet (v. 14b. 15. 16); hierdurch mit jenen verbunden und in eine Linie gestellt, tritt dann v. 17 die neue Benennung Jesus Christus für dasselbe ein. Aber auch dieser Name bildet nur den Abschluss eben dieser Reihe, noch nicht den Schlusspunkt des ganzen Abschnittes. Der Verfasser hebt noch einmal an, asynthetisch, folgernd, zusammenfassend,

[1]) Die einzige Lesart dieses Textes, die einer besonderen Rechtfertigung bedarf; s. u. zu v. 18.

abschliessend — *ὁ μονογενὴς υἱὸς* tritt ohne jede Vermittlung und Verbindung, um so gewisser nur dem Vorhergehenden identisch, hier am Schluss hervor als das dem in Rede Stehenden endgültig zukommende Prädikat, wie es auch in v. 14 schon andeutungsweise als eine seinem Wesen entsprechende Verhältnisbestimmung mit der ersten Bezeichnung „Logos" verknüpft war.

Wie kommt es, dass der Verfasser, dem eine Reihe von Namen für das Objekt seiner Aussagen zu Gebote stehen und genehm sind, noch einmal in v. 14 zum Ausgangspunkte zurückkehrt? Wie kommt es, dass er die doppelte Reihe *λόγος — ζωή — φῶς* und *λόγος — υἱὸς — Ἰησοῦς Χριστός* aufstellt, und wie verhalten sich beide zu einander? Sollten nicht vielleicht da, wo er zweimal mit *ὁ λόγος* ansetzt (v. 2 und v. 14, s. u.) die Angelpunkte zum Verständnis des Ganzen liegen, die dort gemachten Aussagen die grundlegenden sein?

Im Mittelpunkt des Einganges zum ersten Johannesbrief — die gleiche Verfasserschaft darf wohl ohne weiteres als ausgemacht gelten[1]) — steht der Satz: *καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα* (s. v. 2) *καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* (s. v. 14).

---

[1]) Nachgetragen sei hier, dass neuerdings Kreyenbühl in seinem Buche: Das Evangelium der Wahrheit, Berlin 1901, nicht nur die Identität der Verfasser leugnet, sondern im Gegensatz zu früheren, die dann wenigstens meist die Geistesverwandtschaft beider betonten, das Verhältnis in ein gegensätzliches verwandelt. Er schreibt (S. 144): „So wenig kann also der Verfasser des Briefes mit dem Verfasser des Evangeliums identisch sein, dass der erstere zum letzteren sich vielmehr in ein geradezu ausschliessendes und feindseliges Verhältnis setzt, indem er die glänzendsten Federn des Evangeliums ausrupft, um damit seinen Paradiesesvogel, den Christus im Fleisch aufzuputzen" und (S. 140) „dass vielmehr der Briefschreiber den Evangelisten auf das Entschiedenste bekämpft". Mit dieser und anderen Folgerungen aus seinem Vordersatz: Das 4. Evangelium ist von dem Gnostiker Menander verfasst, sich auseinander zu setzen, wäre nur im Zusammenhange möglich. Für diesen Punkt verweise ich auf das von mir unten 6c Gesagte, sowie auf die Ausführungen von Holtzmann, Einl.[3] S. 475ff. und Handk.[3] IV, S. 235ff.

2. Alttestamentliches.[1])

Bevor wir nun aber an die Auslegung des Prologs und damit an die Beantwortung der angedeuteten Fragen herantreten, ist vorher noch eine andere Erwägung anzustellen. Den ganzen ersten Teil des Prologs v. 1—13 hatten schon Ältere und haben nun wieder nachdrücklich Baldensperger und K. Weiss auf den sogenannten λόγος ἄσαρκος bezogen, auf die Wirksamkeit des präexistierenden Logos in der Welt, besonders im und am Volke Israel. Der Prolog selbst nun bietet v. 17 eine Beziehung zwischen der im Alten Testamente geschehenen Offenbarung, die sich für den Verfasser allerdings nicht an einen λόγος ἄσαρκος, sondern an die geschichtliche Person des Moses knüpft, und zwischen der im Neuen Testamente vollendeten, deren Träger die von ihm mit Augen geschaute geschichtliche Person Jesu Christi ist. Der doppelte Gegensatz, den der Prolog hier aufstellt, ist also nicht der von λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος, sondern der von Moses und Jesus Christus, nicht der einer mit alexandrinischen und rabbinischen Kunststücken der Exegese in die Schrift Alten Testamentes eingetragenen unsichtbaren vorchristlichen Thätigkeit des Messias und seiner sichtbaren Erscheinung, sondern der zwischen Gesetz und Gnade 1, 17; cf. 5, 45, Forderung und Gabe

---

[1]) Eine Besprechung der unmittelbaren Verwendung des alttestamentlichen Textes in Citaten und Anspielungen bei Johannes kommt für unsere Aufgabe nicht in Betracht; ebensowenig eine Feststellung der „geschichtlichen Entwicklung" der alttestamentlichen Begriffe. Es sollten nur in einem Querschnitt die Grundzüge dessen gezeigt werden, was von einem mit dem A. T. vertrauten Evangelisten übernommen werden konnte und was von Johannes meiner Ansicht nach von hier thatsächlich übernommen ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Folgende zusammengestellt. Vgl. die Lehrbücher der Alttestamentlichen Theologie von Dillmann 1895 und Schultz[5] 1896; Cremer Wörterbuch[7] 1893, Ders. „Fleisch" und „Geist"; Köstlin „Gott" in R. E.[3] VI; Franke, Das Alte Testament bei Johannes 1885; Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten 1897; Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes etc. 1888.

7, 22. 23, Weissagung und Erfüllung 1, 45; 5, 39, unvollkommener und vollendeter Offenbarung 1, 18.

Denn wie sich die Offenbarung, die Moses vermittelt hat, unterscheidet von der, die in Christo Wirklichkeit geworden, so unterscheidet sich auch der Quell dieser Offenbarungen für beide. Während von Mose der Satz gilt: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*, ist Christus der, von dem es heisst: *ἦν πρὸς τὸν θεόν* und *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, 1, 18 cf. 6, 46. Das ist das entscheidende Merkmal für alle Erkenntnis und Offenbarung bei Johannes: Gott erkennen und sehen wie er ist, das bedeutet vollendete Offenbarung, volle Erkenntnis, ewiges Leben 17, 3; I, 3, 2. Darin lag für die Juden das Rätsel und die Aufgabe, die die Person Jesu Christi ihnen stellte, dass sie in ihm, dem „Sohne Josephs von Nazareth" den erkennen sollten, der beim Vater gewesen war, den Vater gesehen hatte 6, 42 und 46, und dadurch ewiges Leben haben sollten, das sie bei Moses suchten 5, 39. Darin liegt die Beschränkung Mosis Jesus gegenüber, er durfte und konnte Gott nicht also schauen. Die Herrlichkeit Gottes nur, deren Anblick auch anderen, meist mit und in Feuererscheinungen, zu teil wird Exod. 24, 16. 17; Lev. 9, 23. 24; Dt. 5, 4 oder auch, anthropomorphisch geredet, die Rückseite Jahwes darf er erblicken Ex. 33, 18 ff.; 34, 6, nicht aber sein Antlitz sehen, denn keiner der das siehet, bleibt am Leben Ex. 33, 20. Darum verhüllt Elias am Horeb sein Gesicht 1. Kön. 19, 13, darum sind Jakob Gen. 32, 31 und Jesaia 6, 5 sich ganz besonderer Gnade Gottes bewusst, während es für Jesum natürlich und selbstverständlich ist, dass er Gott gesehen hat und sieht.

So ist der für und in Christus völlig offenbare Gott für Moses und das Alte Testament überhaupt in dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser, ein verborgener Gott, der sich allerdings nun im übrigen nicht unbezeugt gelassen, vielmehr ständig sein Heil hat anbieten, seine Gnade verkündigen, seine Forderungen hat bekannt werden lassen durch die Diener, die er sich erwählt und erweckt, Propheten und Priester, Richter und Könige, die da redeten und handelten in seinem

Auftrag und in seiner Kraft. Dieser Auftrag und diese Kraft Gottes wird ihnen zu teil in seinem Wort und seinem Geist, die beide, wo von der Berufung eines Gottesmannes berichtet wird, uns entgegentreten.[1]) Wie Wort und Geist hier zu den Dienern Gottes kommen als Berufung zum Amt, als Träger einer Offenbarung, die nicht in erster Linie für sie, sondern durch sie für andere bestimmt ist, gewissermassen als Gabe zum Weitergeben,[2]) so sind sie anderseits aber auch die Werkzeuge der unmittelbaren, weil selbständigen und abschliessenden Offenbarung. All und jede Offenbarung ist an sie gebunden, daher auch die erste, die Uroffenbarung Gottes in der Schöpfung. Der Geist Gottes ist es, der zu Anfang über den Wassern schwebte, das Wort Gottes, das Himmel, Meer und Erde und alles, was darauf und darinnen ist, zum Leben gerufen. In der Erschaffung des Menschen treten beide hervor. Wenn Gott spricht: „Lasset uns Menschen machen“, so bedeutet dies sein Wort den zum Entschluss gewordenen, zum Ausdruck kommenden Willen und, wenn er dem leblosen Menschengebilde seinen Geist einhaucht, ihm damit Leben verleihend, so ist der Geist die Kraft, in der der zum Entschluss gewordene Wille sich umsetzt in die That. Auf Gott bezogen, bedeutet also gewissermassen Wort das von Gott ausgehende, Geist das in Gott ruhende Moment oder Wort die äussere, Geist die innere Vermittlung, jenes das „Dass“, dieses das „Wie“ der Offenbarung. Dass der Geist Gottes das Prinzip alles geschöpflichen Lebens ist, erscheint als durchgängige Ansicht des Alten Testamentes Ps. 104, 30; Hiob 27, 3; 33, 4; 34, 14. 15; Jes. 42, 5; 57, 16; Jer. 10, 14, wie denn auch sein Wort als Mittler der Schöpfung wiederkehrt Ps. 33, 6, und Leben an dasselbe geknüpft wird Dt. 8, 3; 32, 47. Eigentümlich ist nun die Verbindung des Geistes mit dem Fleische zum Ganzen eines Lebewesens; einerseits ist der Geist der allein das Leben bedingende Nu. 16, 22; Hi. 12, 10; Ps. 146, 4,

[1]) Wort: 1 Sam. 3, 21; Jer. 1, 2; Ez. 1, 3; Hos. Jo. Mich. Zeph. Hag. Sach. 1, 1. Geist: Nu. 24, 2; 1 Sa. 10, 6. 10; Mich. 3, 8; Sach. 7, 12; Neh. 9, 30; Jud. 3, 10; 6, 34 etc.

[2]) vgl. AG. 7, 38 *ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν.*

anderseits findet sich zur Bezeichnung der Gesamtheit geschöpflichen Lebens mit Vorliebe der Ausdruck „alles Fleisch“.

Dieser scheinbare Widerspruch wird so zu erklären sein, dass alles Geschaffene neben Gott, der allein und völlig Leben, „Selbstherr des Lebens“ ist Jos. 3, 10; 1. Sam. 17, 26; Dt. 5, 23; Ps. 36, 10; 42, 3; 84, 3 zwar auch Leben hat, aber Leben nur in fleischlicher Beschränktheit, so dass „Fleisch sein“ als das eigentlich unterscheidende Merkmal dieses Lebens erscheint und der Gegensatz von Geist und Fleisch somit derselbe ist wie der von lebendig und belebt, Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, cf. Jes. 31, 3; Jer. 17, 5. 7; wobei zu beachten bleibt, dass wohl der Mensch unter den Begriff „alles Fleisch“ fällt, Gott aber nicht unmittelbar wie Joh. 4, 24, sondern nur andeutungs- und vergleichsweise als Geist bezeichnet wird Jes. 31, 3; Hi. 10, 4—5.[1]) Wie Gott nun selbst lebendig und der Geber alles Lebens ausser sich ist, so ist alles Leben und besonders das des Menschen an ihn gebunden, er ist der Erhalter und Schützer bezw. Vernichter unseres Lebens, der Herr, von dessen Willen sein Bestand abhängt, je nachdem er den Menschen seinen Geist belässt oder entzieht Ps. 104, 29; Nu. 16, 22; Dt. 32, 39; Hi. 12, 10; 34, 14. 15; 2. Makk. 14, 46.

So kommt es, dass die Dauer des menschlichen Lebens abhängig erscheint von dem Verhältnis des Menschen zu Gott: Kurzes Leben, ein vorzeitiger oder jäher Tod gilt als Strafe, die Gott verhängt, als Schicksal des Gottlosen; ein langes Leben in Freude und Friede ist Gnade Gottes und Lohn für den Gerechten. Da das rechte Verhalten der Menschen zu Gott nun aber besteht im Halten seiner Gebote, so wird die Verheissung des Lebens hieran geknüpft Lev. 18, 5; Ez. 20, 11. 13. 21 oder auch das Gebot Gottes selbst als Leben

---

[1]) Für die Frage, ob der Geist im Alten Testamente als Substanz aufzufassen sei, mag wohl Gunkel im Rechte bleiben, wenn er S. 51 schreibt: Die Hauptsache bei dem Begriff des Geistes ist stets, dass er übernatürliche Kraft sei. Dies ist die eigentlichste Definition des Geistes. Dass der Geist aber als übersinnlicher Stoff vorgestellt wird ist nur das für den Antiken selbstverständliche Kleid des Begriffes.

spendend hingestellt Dt. 8, 3; Ez. 33, 15. So liegt die Besonderheit dieses vom Gott des Heils seinen Frommen verliehenen Lebens vornehmlich in der langen Dauer und in dem rechten Verhältnis zu Gott bezw. der rechten Gemeinschaft mit ihm. Auf diesen beiden Punkten beruht denn auch die Möglichkeit der Weiterbildung dieses zunächst rein zeitlich und irdisch gedachten Begriffes zu dem des ewigen Lebens, der zuerst Da. 12, 2 sich findet.[1]) Vorstufe dazu ist der Zusatz עַד־עוֹלָם und Verwandtes, der zunächst in poetischer oder besser in intensiver Vorstellung der Dauer des Lebens seinen Grund hat und auch noch nicht über die Zeit hinausgreifen soll Jer. 25, 5; Ps. 21, 5. Nimmt man aber hinzu, dass Leben schlechthin oft als Verheissung Gottes genannt wird Ez. 16, 6; Hos. 6, 2; Am. 5, 4; Ps. 133, 3; Prov. und dass in späterer Zeit als Vermittlung desselben die Auferstehung für den einzelnen wenigstens andeutungsweise Jes. 26, 19, für das Volk ganz gewiss erhofft wird Hos. 6, 2; Ez. 37 so sieht man die Linie vorgezeichnet, auf der der Übergang vom Begriff des natürlichen zu dem des ewig-seligen Lebens sich vollziehen konnte.

In der letztgenannten Stelle Ez. 37 wird nun dieses Wiedererstehen zu neuem Leben genau in der Art beschrieben, wie die Entstehung des ersten Menschen: Gottes Wort ist es, das die Toten zum Leben ruft, sein Geist, der in die Gebeine

---

[1]) Schultz bemerkt dazu S. 371: „Der Gedanke ist zunächst ein diesseitiger, allerdings von mystischer Art, so dass er die Kraft in sich trägt, weiter zu führen. Denn wenn sich die Ausdrücke Gottesgemeinschaft und Leben überhaupt zu decken beginnen, so ist die Grundlage der wahren religiösen Unsterblichkeitsgewissheit vorhanden, auch wenn die Lehre selbst noch nicht zum Bewusstsein kommt.“ Und weiter unten S. 551/2: „Natürlich ist dabei nicht die Meinung, dass die Frommen überhaupt nicht sterben, aber sie sind sicher vor dem Verhängnis jähen Verderbens. . . . Sie fühlen sich trotz der unvermeidlichen menschlichen Sterblichkeit als „Kinder des Lebens“ und geniessen ohne Todesfurcht die Seligkeit eines von ewigem göttlichen Leben durchdrungenen gottwohlgefälligen Daseins. Überall aber ist in diesen Begriff auch der der Seligkeit, der Gemeinschaft mit Gott eingeschlossen. Wenn Gott den Pfad des Lebens kund thut, so thut er zugleich die Freudenfülle kund, welche in seiner Rechten ist; nur „vor Gottes Angesicht im Lichte des Lebens sich freuen“ heisst leben. Ein Leben ohne Gott und Freude verdient den Namen nicht.“

fährt, dass sie lebendig werden und auf ihre Füsse sich stellen Ez. 37, 4. 10. 14. So ist es denn nur natürlich, dass neben dem Leben, das zu aller Zeit Verheissungsobjekt für das Volk wie für den Einzelnen bildete, da, wo es sich speziell um die endliche, völlige Erfüllung der Verheissung Gottes, um den Anbruch der messianischen Zeit handelt, der Geist Gottes in den Weissagungen der Propheten, als die Kraft, die dann alle Welt erfüllen soll, wiederum auftritt. Die schlimme Zeit für das Volk Israel wird solange dauern, bis der Geist aus der Höhe über dasselbe ausgegossen wird Jes. 32, 15, dann wird es wieder grünen und blühen auf den öden Feldern Jes. 44, 3—4. Die Söhne des Volkes werden leben in kraft des neuen Geistes, der sie halten wird in den Rechten des Herrn Ez. 36, 26; 39, 29; ja über alles Fleisch wird der Geist des Herrn ausgegossen werden, bevor sein Tag anbricht, auf dass, wer den Namen des Herrn anruft, errettet werde, Jo. 3. Denn auf Errettung warten alle Frommen und sind ihrer gewiss für den Tag, da Messias kommt, ihnen den Geist zu bringen und sie damit aus der Sünde zu Gott Jes. 4, 4—5; Ez. 36, 25. 26, vom Tode zum Leben zu führen in kraft des Geistes, der auf ihm ruht, des Lebenswortes, das er verkündigt Jes. 59, 20. 21. Zwar hatten alle Propheten denselben Geist, aber über sie kam er nur, sie zu befähigen zur Ausführung eines bestimmten Befehles Gottes, stossweise nur trat er in ihnen in Wirksamkeit in der Zeit der Verheissung. Nun aber wird er sich bleibend niederlassen auf dem, den Gott als Messias sendet, dauernd ihn ausrüstend zu seinem Werke,[1]) zu dem zwar auch das Gericht gehört aber nicht sowohl das des zürnenden und strafenden, als das des barmherzigen und rechtschaffenden Gottes. Seine Aufgabe ist in erster Linie, den Armen und Elenden nicht umkommen zu lassen, sondern ihm zum Rechte zu verhelfen, die Gefangenen zu lösen und zu verkündigen die angenehme Zeit des Herrn. Solches thut er in kraft des Geistes, der auf ihm ruht. Jes. 11, 1—5; 61, 1—2; 42, 1—7.

---

[1]) Nach Giesebrecht S. 138ff. ist dieser Übergang erleichtert durch das Bewusstsein dauernden Geistesbesitzes bei Hos. Jes. Micha.

„Zum Bund mit dem Volke will ich Dich machen und zu einem Lichte für die Heiden“ spricht Jahwe an dieser Stelle zu dem, den er erwählt zum Erlöser. So steht das Heil an der Wende der Zeiten: für das Volk des Alten Bundes der Abschluss seiner Gnadenerfahrungen, der endliche und endgültige Beweis der Treue und Wahrhaftigkeit seines Gottes — für die Völkerwelt der Aufgang der Gnadensonne, der alles, Anfang und Ende in sich schliessende Erweis der väterlichen Liebe des bis dahin, jedenfalls als so beschaffenen, unbekannten Gottes.

Seine Wahrhaftigkeit ist die Bürgschaft dafür, dass er seine Verheissung auch wirklich erfüllen wird; um ihretwillen kann man sich auf ihn verlassen, sie setzt sich durch wie seine Gerechtigkeit. Sein Wort, sein Gebot, sein Gesetz ist Wahrheit 2. Sam. 7, 28; Ps. 119, 86. 142 all sein Thun ist Treue Ps. 33, 4. „Er löst sein Wort unfehlbar ein. Er ist wahrhaft, was er sagt, ist wirklich sein Wille. Er ist der Fels, auf den man bauen kann.“ [1]) So traut denn Israel der Wahrheit seines Gottes und hofft auf ihre Enthüllung, die Erfüllung der Verheissung. So bittet der Psalmist aus tiefer Seelennot Ps. 43, 3: „Sende dein Licht und deine Wahrheit.“

Diese Verbindung ist nicht wesentlich verschieden von der sonst mehrfach vorkommenden von „Gnade“ und „Wahrheit“ חֶסֶד וֶאֱמֶת Ex. 34, 6; Ps. 89, 15. 25; 98, 3 u. ö., die ja auch in dem johanneischen χάρις καὶ ἀλήθεια nachklingt, denn „Licht“ bezeichnet ebenfalls das Handeln Gottes zum Heil seiner Frommen. Es bedeutet zunächst überhaupt alles, was hell und freundlich, fröhlich und glücklich macht, und ist dann bildlicher Ausdruck für den Zustand des Glücks wie Finsternis für Unglück und Unheil Hi. 30, 26; 18, 18; Ps. 97, 11. Da nun wahres Glück nicht anders vorgestellt wird als von Gott verliehen und in Gottesfurcht genossen, so wird Licht sonderlich zur Bezeichnung des Heiles, das von Gott kommt, und seines ganzen Bereiches; Finsternis dagegen ist das Bereich der Gottlosigkeit und des Unheils Ps. 27, 1; 36, 10; 112, 4;

[1]) Schultz S. 427/8.

Jes. 45, 7; Amos 5, 18 etc. Darum wird endlich auch „Licht“ zum Objekt der Heilserwartung Jer. 13, 16; Jes. 59, 9 und der Heilsverheissung Jes. 9, 1 ff.; 60, 1—3. 19—20; Mich. 7, 8—9, sonderlich als Licht der Heiden Jes. 42, 6; 49, 6; 60, 3; cf. Luk. 2, 32.

Fassen wir kurz zusammen, so kommen wir zu folgendem Schluss: Gott, der einst durch Moses und jetzt in Jesu Christo sich offenbart hat, bewerkstelligt seine Offenbarungen durch sein Wort und seinen Geist, die nicht einander gleich zu setzen, aber unlöslich mit einander verbunden sind als die bemerkbar werdende Willensäusserung des Subjekts und die Kraft, in der diese sich durchsetzt. Auf Gottes Wort und Geist ruht daher das Dasein der Welt und das Leben der Menschen, sowohl das natürliche, wie das, in welches dieses mündet, das im Glauben erhoffte, sittlich bedingte, gottgeschenkte ewige Leben. Das wird den Frommen zu teil am Tage des Herrn, an dem es sich bewähren wird, dass seine Verheissungen Wahrheit sind und Heil ihre Erfüllung, die den in Finsternis Harrenden aufgeht wie ein hellstrahlendes Licht in dem Messias, den Gott sendet. Der ist der Lebensfürst, der Gnade und Wahrheit verkündigt, Licht und Leben bringt für alle Menschen in kraft des Geistes, der auf ihm ruht, und er heisst: Das Wort Gottes.

3. Das Heil als Gottes Offenbarung.

v. 1—3. Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Derselbige war im Anfang bei Gott. Alles ist durch ihn entstanden, und ohne ihn ist auch nicht eines entstanden, das entstanden (geworden) ist.[1])

So umstritten in diesen Versen der Begriff des Logos ist, so einig ist man im grossen und ganzen in Bezug auf den Inhalt der Aussagen, die hier über ihn gemacht werden. Es

[1]) Die doppelte Bedeutung von γίγνεσθαι lässt sich am genauesten durch die Übersetzung mit „entstehen“ und „erstehen“ wiedergeben.

mag also wohl berechtigt sein, wenn wir zunächst den „Logos" ohne Übersetzung und Erklärung dastehen lassen und vorerst einmal das, was von ihm gesagt wird, kurz ins Auge fassen, um dann von da aus dem Begriff selbst näher zu treten.

Ἐν ἀρχῇ bezeichnet in unverkennbarem Anschluss an Gen. 1, 1 den Zeitpunkt der Erschaffung von Himmel und Erde, d. h. also den Anfang alles Seins und Werdens innerhalb der Sphäre, in der wir leben, an die wir mit unseren, zeit- und raumbeschränkten Vorstellungen gebunden sind. Dass diese Beziehung thatsächlich vorliegt, erweist sich aus dem weiteren Zusammenhange in v. 2 und 3, wo das *ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν θεόν* als Vordersatz dient für die Folgerung: er hat teil an der Schöpfung des Alls. Das *ἐν ἀρχῇ* ist sonach wesentlich gleichbedeutend mit dem *πρὸ καταβολῆς κόσμου* 17, 24; auch dort sagt Jesus von sich selbst nichts weiter, als was hier von dem Logos gesagt ist, dass er eher war als diese Welt. An dieser Stelle 17, 24 liegt weder der Begriff einer ewigen, besser vorzeitlichen Zeugung zu Grunde — denn das Perfektum *ἣν δέδωκάς μοι* geht hier überhaupt nicht auf die Vergangenheit, bezeichnet vielmehr Jesu Gewissheit der Erfüllung seiner Bitte in v. 5 — noch ist hier ein Geboren- bezw. Gewordensein unmittelbar ausgeschlossen; es heisst nur „ich war vor dieser Welt" ohne alle Spekulation über die Art und etwaige Entstehung dieses seines vorweltlichen Daseins. Einen weiteren Gedanken bringt erst der Inhalt des Verbums *ἠγάπησάς με*, das eine Bezugnahme Gottes auf ihn schon in jener Zeit voraussetzt, eine besondere Seite des *παρὰ σοί* v. 5. Diese beiden Momente finden sich nun vereinigt in dem zweiten Satze des Prologs:

καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Es herrscht Übereinstimmung darüber, dass dieses *πρὸς τὸν θεόν* mehr sagt als das *παρὰ τῷ θεῷ* (Korrelat *παρὰ τοῦ θεοῦ* 6, 46. 62), dass also über ein etwa nur räumliches, gleichgültig-ruhendes Beisammensein hinaus die innere Gemeinschaft und Bezogenheit beider vermerkt werden soll, wobei zu beachten ist, dass im Gegensatz zu dem *ἠγάπησάς με* 17, 24 hier nicht Gottes, sondern des Logos Aktivität hervorgehoben ist, er also als handelndes

Subjekt, als selbständige Person erscheint. Das persönliche Verhältnis zu Gott und die persönliche Unterschiedenheit von ihm bilden somit den Inhalt dieser Aussage.

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dass diese Worte feststellen sollen, wie der Logos selbst göttlichen Wesens sei, ist wiederum ziemlich allgemein anerkanntes Ergebnis der Auslegung, nur hat man sich gewöhnt in diesem dritten Satz die wichtigste, abschliessende Angabe zu sehen. Das ist angesichts der eigentümlichen Fassung von v. 2 nicht wahrscheinlich.

Der, der Gott war — etwas anderes kann *οὗτος* nicht wohl bezeichnen, da die beiden anderen vorher gemachten Aussagen im selben Satz noch wieder stehen — war im Anfang bei Gott. Da das „im Anfang“ den am wenigsten betonten Platz einnimmt und daher nur den Wert einer Nebenbestimmung beanspruchen kann, so erscheint als die wichtigste Feststellung dieser ersten zwei Verse, dass der Logos bei Gott war; und unser Satz *θεὸς ἦν ὁ λόγος* ist nur eine Folgerung daraus und eine Ergänzung dazu. Dass ein Wesen, das, bevor alles andere überhaupt existierte, in dauernder persönlicher Beziehung und Gemeinschaft mit Gott steht, von diesem nicht prinzipiell — mag man das nun zunächst rein abstrakt, ethisch oder substantiell auffassen — verschieden sein kann, ergibt sich auch aus v. 18 (cf. 6, 46), wo aus der Gesamtheit aller, die Gott haben schauen können, einer ausgenommen wird, von dem das Gegenteil gilt, wobei es ziemlich gleich bleibt, ob man *μονογενὴς θεός* oder *υἱός* liest. Der Unterschied ist nur der, dass das eine unmittelbar, das andere mittelbar auf die Wesenseinheit mit Gott hinweist. Die Lesart *μονογενὴς θεός* würde, wenn sie haltbar wäre, bei der oben schon besprochenen gegensätzlichen Zusammengehörigkeit von v. 17 und 18 ausserdem nur den Beweis liefern, dass das Prädikat *θεός*, das hier dem Logos, 20, 28 dem Auferstandenen beigelegt wird, dem Verfasser auch auf den geschichtlichen Jesus Christus anwendbar erscheint, der es auch 10, 30 ff. durchaus nicht von sich weist. Es konnte ferner wohl gerade bei dem *πρὸς τὸν θεόν*, das die persönliche Zweiheit deutlich macht, einen der an die Gottheit Christi glauben gelernt hatte, der

Zweifel kommen: so war er also nicht Gott, wenn er nur in Beziehung stand zu ihm? *θεὸς ἦν,* antwortet der Verfasser. So gibt es denn zwei Götter? könnte ein besorgter Monotheist einwerfen. Dieser von dem ich eben gesagt habe: er war Gott, schliesst nun Johannes ab, dieser war im Anfang *πρὸς τὸν θεόν* nicht *πρὸς θεόν* = bei einem Gott oder bei unserem Gott, er war auch nicht *πρὸς τὸν πρῶτον θεόν* als eine zweite, neue oder untergeordnete Gottheit, sondern bei dem einen einzigen Gott, den es gibt.[1]) Dass auch dieser letzte Gedanke hier im Gesichtskreise des Verfassers liegt, zeigt die Formulierung unseres Satzes, in dem die Wahl des artikellosen Substantivs *θεός* gegenüber dem Adjektiv *θεῖος* dem Logos seinen vollen Anteil am göttlichen Wesen sichert, gegenüber dem artikulierten *ὁ θεός*, sowohl der Gefahr einer völligen Gleichsetzung (Vereinerleiung) desselben mit Gott dem Vater als auch der einer etwaigen Scheidung beider in zwei selbständige Gottheiten vorbeugt. Nur auf die Feststellung kommt es dem Evangelisten an, dass der Logos wahrhaft göttlichen Wesens (im Gegensatz zu aller Kreatur, d. i. zu allem was ausser Gott und durch Gott ist) sei, alle Spekulation über innergöttliche Verhältnisse liegt ihm fern.

v. 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Dass der Logos Schöpfungsmittler war, hat meist den Ausschlag geben sollen für die Entscheidung, was denn wohl unter diesem Logos zu verstehen sei, woher Johannes diese Vorstellung könnte bezogen haben.[2]) Leitet man den Begriff von Philo her, so ist diese Aussage über den Logos, dessen erste Aufgabe bei ihm die Schöpfung, dessen ganzer Wirkungskreis mit der Formel umschrieben ist „Vermittlung des Zusammenhanges von Gott und Welt“ so selbstverständlich, dass sie überflüssig erscheint. Sie findet nämlich keine weitere Verwendung und ist, wie sich zeigen wird, die einzige Aussage des Prologs, die im Evangelium keine Parallele hat[3]) — ihrer Stellung bei Philo gegenüber

[1]) vgl. Luther zu der Stelle. Erl. Ausg. Bd. 45 S. 307,8.

[2]) So z. B. Harnack in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892, S. 213 Anm. 3.

[3]) Eine Andeutung könnte man 17, 5. 24 finden. Die Herrlichkeit,

ein arges Missverhältnis! Lässt man sich durch das ἐν ἀρχῇ an die biblische Schöpfungsgeschichte erinnern, so findet man, dass dort als Vermittler der Schöpfung das Wort Gottes auftritt, das auch Ps. 33, 6 als solcher genannt wird. Da an diesen Stellen aber weder vom „Logos“ noch überhaupt von einem „hypostatischen“ Worte Gottes geredet ist, so darf man hier auch keine unmittelbare Anknüpfung des johanneischen „Logosbegriffes“ vornehmen und ebensowenig seine Schöpfungsmittlerschaft schon von hier aus für genügend erklärt betrachten.[1]) An anderen Stellen wird grosses Gewicht darauf gelegt, dass Gott alles geschaffen habe Jes. 44, 24; Hi. 9, 8; Ps. 102, 26, ja es ist das ganz besondere Merkmal des wahren Gottes anderen falschen Göttern gegenüber, die diesen Namen nicht verdienen, dass er der Weltschöpfer ist Jer. 10, 11—16. Es ist eine unveräusserliche Eigenschaft Gottes und somit für den Evangelisten eine unentbehrliche Aussage über den, der wahrhaft Gott sein soll. Sie ergibt sich für ihn also aus dem Satz, dass der Logos im Anfang bei Gott und somit selbst Gott war; und die Frage, was der Logos ist, bleibt hier noch offen. Parallelen finden sich zwar bei Johannes nicht, wohl aber 1. Kor. 8, 6, wo die Existenz aller Dinge an Jesum Christum und Kol. 1, 15—17; He. 1, 2, wo sie an den Sohn Gottes geknüpft erscheint. In diesen Stellen vermittelt also nicht der Logosbegriff die Teilnahme an der Schöpfung, sondern

---

d. h. der Anteil an göttlicher Seinsweise, den Jesus v. 5 erbittet, v. 24 als seinen erneuten Besitz weiss, ist der, den er bei Gott hatte, vor Gründung der Welt v. 5. Es ist also die Herrlichkeit dessen, der ewig bei Gott war v. 5 und von Gott geliebt wurde v. 24. Mag schon das Bengelsche: qui amat, nil celat eine richtige Beziehung auch auf die Beteiligung Christi an der Weltschöpfung angeben, so lässt sich diese noch sicherer erschliessen aus seiner Anteilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, denn gerade die Erschaffung der Welt ist ja Ausfluss und Erweis der Herrlichkeit Gottes. S. Ps. 19 und vgl. das Folgende.

[1]) Der der johanneischen Bezeichnung des Messias als „des Wortes“ zu Grunde liegende Gedanke ist allerdings, wie sich zeigen wird, ein verwandter, sofern das „Wort Gottes“ hier wie dort seinen zum Ausdruck kommenden, also in die Erscheinung und Wirksamkeit tretenden Willen bedeutet.

einer geschichtlichen Person wird diese Funktion zugelegt und zwar ebenso ausschliesslich, besonders Kol. 1, 15, wie bei Johannes durch den zweiten Teil des Verses.

καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν. Ob das über den verstärkenden Parallelismus zu der ersten Hälfte hinaus noch eine weitere, vielleicht polemische Bedeutung hat, ist zweifelhaft. Baldenspergers Behauptung (S. 8): „wer sagt *οὐδὲ ἕν*, nicht ein einziges Ding, gibt damit a fortiori zu verstehen, dass kein beseeltes Wesen, keine Person (sc. Johannes der Täufer) eine Ausnahme macht,“ hat Wrede[1]) schon zurückgewiesen, das hätte der Verfasser mit *οὐδεὶς* deutlicher und einfacher sagen können. Holtzmanns Bemerkung,[2]) dass der selbst ungewordene rohe Weltstoff im Reste zu bleiben scheine, entkräftet er selbst durch den Hinweis auf *πρὸ καταβολῆς κόσμου*; die *ὕλη ἄμορφος* die er einträgt, stammt nicht aus biblischer, sondern aus philosophischer Anschauung.

Wendet man nun aber diesen Kanon auf den Logos an, von dem wir mit dem: *ἐν ἀρχῇ ἦν*, nur ein „Vor der Welt Sein“ ausgesagt fanden, so ergibt sich allerdings, dass er nicht geworden ist, weder durch Geburt noch durch Schöpfung. Entweder er steht ausserhalb des *ὃ γέγονεν*, so ist die Sache von vornherein entschieden, und wollte man ihn dem unterordnen, so ist er, da alles durch, nichts ohne ihn entstanden ist, durch und damit aus sich selbst entstanden, d. h. für den jüdischen Verfasser: er ist ewig lebendig. Ewig lebendig ist nach der Anschauung der Schrift aber nur einer, Gott, und er ist es, weil er Leben hat in sich selbst, wahres Leben, das dem Tod nicht unterworfen, sondern ewig und durch ihn für die Ewigkeit den dazu Berufenen verliehen ist 5, 26. Beides wird hier genannt als besonderes Merkmal des Lebens auch des Sohnes, dass er es hat wie der Vater in sich selbst als unantastbaren, unverlierbaren Besitz cf. 10, 18 und dass er es hat, wie jener um Leben zu spenden, die Toten zu erwecken

---

[1]) Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1900, Heft 1.

[2]) Handkommentar S. 28; Neutest. Theologie S. 381.

5, 21. Dieser doppelte Gedanke kommt in v. 4 zur Ausführung, zuvor aber ist nun das Wesen des Logos zu erörtern.

Bisher haben wir als Resultat gewonnen, dass der Logos

1. vorzeitlich und ungeworden, also ewig,
2. als Person zu Gott hin gewendet,
3. selbst göttlichen Wesens,
4. Mittler der Schöpfungsthätigkeit ist.

   Dazu kommt als einzige weitere Aussage aus Prolog und Evangelium 1, 14, dass er

5. Fleisch geworden sei.

Für Philo, aus dessen Logosophie Johannes den Begriff übernommen haben soll, ist davon wirklich und völlig nur Nr. 4 vorhanden. Der ersten johanneischen Aussage steht die des Philo über den *πρωτότοκος* entgegen; ihm ist der Logos wirklich das erste Geschöpf.[1] 2. Zum Begriff der Persönlichkeit gelangt er für seinen Logos ebenfalls nicht, derselbe ist bei ihm vielmehr wesentlich dynamisch gedacht; er erscheint bald hier, bald dort in einzelnen verschiedenartigen Wesen und Personen thätig und offenbar.[2] 3. Dass der Logos Gott und göttlichen Wesens sei, lehnt Philo ausdrücklich ab, wenn er schreibt: *εἰ τἀλεϑὲς εἰπεῖν δεῖ, μεϑόριός τις ϑεοῦ ⟨καὶ ἀνϑρώπου⟩ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνϑρώπου δὲ κρείττων. ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεύς, ἄνϑρωπος οὐκ ἔσται. Τίς οὖν εἰ μὴ ἄνϑρωπος; ἆρά γε ϑεός; οὐκ ἂν εἴποιμι (....) οὔτε ἄνϑρωπος ἀλλ' ἑκατέρων τῶν ἄκρων ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς ἐφαπτόμενος.*[3] Endlich, dass der Logos Fleisch geworden, ist für Philo eine völlig unerschwingbare und unmögliche Vorstellung.[4] Es bleibt also nur die Schöpfungsmittlerschaft

---

[1]) *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ. ὃν ἑτέρωϑι πρωτόγονον ὠνόμασεν.* De conf. ling. Wendland-Cohn II S. 241; **Mangey** I, 414; cf. **Aall**, Der Logos I S. 215f.

[2]) **Aall** I, 195, 217, 229f.; II, 115 Anm. 4; 125 Anm. 4; vgl. **Weizsäcker**, Apostolisches Zeitalter S. 534.

[3]) De somniis II; **Wendland** III, 289; **Mangey** I, 683; **Aall** II, 216f.

[4]) *ὁ δὲ ὑπεράνω τούτων λόγος ϑεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλϑεν ἰδέαν.* De profugis **Mangey** I, 561; cf. **Aall** I, 203f.; II, 119; **Holtzmann** N. T. Th. II, 393.

über, aus der bei Johannes keine weiteren Folgerungen gezogen werden, während sie für Philo zentrale Bedeutung hat, und daneben der Name selbst, der aber hier mit „Wort", dort mit „Vernunft" zu übersetzen ist, also wieder nur eine ganz äusserliche Berührung darstellt.[1]) Und so ist es überall, wo man Abhängigkeit des Johannes von Philo glaubt nachweisen zu können; eine gewisse äussere Verwandtschaft, ein Anklang ist vorhanden, aber jedesmal, wenn man den Begriffen auf den Grund geht, versagt die philonische Analogie.[2]) Es lässt sich hier nichts weiter beweisen, als dass eine Reihe verwandter Vorstellungen in beiderseits völlig selbständiger Ausbildung vorliegen, die also vermutlich auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind.[3])

Wir suchen daher zunächst bei Johannes selbst nach weiteren Anknüpfungspunkten für die Erklärung des eigentümlichen Ausdrucks.[4]) Die einzige Stelle, wo er in gleicher Weise wie im Prolog, nämlich von einer Person, gebraucht wird, ist der Eingang des ersten Briefes,[5]) wo von dem λόγος

---

[1]) „Philo meint mit ὁ λόγος die Allvernunft . . . Wo es (das Wort) auftaucht, lässt sich jedesmal eine besondere Veranlassung im Context oder im betreffenden Vorstellungsgegenstand nachweisen. Der Logos, zumal in der Bedeutung „Vernunft" ist ihm die metaphysische Grösse κατ' ἐξοχήν." Aall I, 219.

[2]) Aall muss schliesslich selbst zugeben II, 85: „Im allgemeinen gilt, dass für die eigens aufgestellten religiösen Wertbegriffe auch ausserphilonische Anknüpfungspunkte geboten sind (z. B. in der synoptischen Litteratur); gerade an dem Punkte, wo die Begriffe am schärfsten ausgeprägt sind, gebricht es an einer alexandrinischen Vorlage und nur gelegentlich bei der Art, wie der Schriftsteller mit den Begriffen umspringt, stossen wir auf philonische Analogien, die zur Erwägung einladen."

[3]) Es sind zwei auf denselben Stamm, das Alte Testament gepfropfte Reiser, von denen das eine auf dem Boden der Philosophie, das andere auf dem der Heilsgeschichte, gewachsen ist; jenes trägt kosmologische, dieses soteriologische Früchte. Wie weit der Stamm schon gewachsen und verästelt war und welches von beiden näher am Stamm angesetzt sei, ist die hier nicht zu untersuchende Frage.

[4]) Zum Folgenden vgl. besonders Zahn, Einleitung² II, 538ff.

[5]) Von der Stelle in der Apokalypse 19, 13 sehe ich wegen des Streites um die Verfasserschaft ab.

τῆς ζωῆς geredet wird. Von der ζωή, die sofort in v. 2 für den Logos eintritt, werden dann hier dieselben beiden zentralen Aussagen gemacht, die wir über jenen im Prolog finden: ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Es sind also λόγος und ζωή zusammen gehörende Bezeichnungen, die zwar einander untergeordnet und zu einem Begriff verbunden werden können, von denen aber auch jede das ganze Subjekt der hier gemachten Aussagen benennt; was von dem einen gesagt werden kann, kann auch von dem anderen gesagt werden.[1]) Es ist nun aber das Verhältnis der beiden Aussagen wohl zu beachten. Das über die Zeitlichkeit zurückgreifende ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα 1. Joh. 1, 2 steht einmal und allein der vierfachen Versicherung der geschichtlichen Erscheinung des Lebens gegenüber, und in gleicher Weise entspricht dem einmaligen ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς v. 1 eine vierfache Beteuerung des Selbsterlebthabens und gewissester sinnlicher Wahrnehmung. Es ist ganz unzweifelhaft, λόγος τῆς ζωῆς bezw. ζωή gilt dem Schreiber des Briefes als Bezeichnung einer geschichtlichen Erscheinung, deren Wurzel und Ursprung allerdings nebenbei als im Jenseits liegend erwähnt wird. Wie sehr das der Fall ist, zeigt v. 3, wo durch Wiederaufnahme der neutrischen Konstruktion von v. 1 auf den λόγος τῆς ζωῆς zurückgegriffen wird und wo nun als Gegenstand der Heilsverkündigung die wahrgenommene geschichtliche Erscheinung allein stehen bleibt, das übersinnliche Moment dagegen verschwindet, soweit es nicht als in jener gegeben zu denken ist. Schliesslich tritt dann die Identifikation der ζωή durch Wiederholung des πατήρ aus v. 2 klar hervor in der vollen Bezeichnung der geschichtlichen Person: Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς αὐτοῦ.

Die Betrachtung des Prologs ergibt ein ähnliches Bild: Der Anfang ist im Eingang des Evangeliums wie des Briefes der Gleiche (ἀρχή); das Subjekt, im Prolog doppelt auftretend v. 1 u. 14, ist das nämliche ὁ λόγος; die Verknüpfung dieses Begriffes mit dem des Lebens findet sich in beiden und die Identifizierung des Subjektes mit einer geschichtlichen Person

---

[1]) Gg. Lütgert, Johanneische Christologie S. 115 Anm. 1.

ist wie im Brief so in beiden Teilen des Prologs vollzogen. Im ersten ist sie spätestens v. 10 offenbar, im zweiten tritt sie ganz scharf hervor. Wie das Leben, das die Apostel gehört, gesehen und gefühlt haben, dasselbe ist, von dem es auch heisst: *ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*, so ist der Logos der unter ihnen gewohnt, also nach Menschenweise hörbar sichtbar und greifbar unter ihnen gelebt hat, derselbe, von dem auch gesagt wird: *ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ σὰρξ ἐγένετο.* Diese Aussagen ändern nichts daran, dass wir es mit einer geschichtlichen Person zu thun haben, wenn von dem Logos geredet ist. Denn des Logos Herrlichkeit bezeugt nach dem klaren Wortlaut von v. 14 der Verfasser gesehen zu haben und nicht etwa die des, von dem vorzeitlichen Logos zu unterscheidenden, in Zeitlichkeit und Fleischlichkeit erschienenen, also des geschichtlichen Jesus Christus im Gegensatz zu jenem. Das Subjekt ist ein und dasselbe und es handelt sich um die Herrlichkeit des Menschen Jesus Christus als des Logos.[1])

Dass der Ausdruck hier im Prolog vom Verfasser nicht zum ersten Male angewendet, sondern als den Lesern bekannt vorausgesetzt wird, ist aus dem Mangel jeglicher Einführung und Erläuterung ohne weiteres ersichtlich;[2]) dass er als Be-

[1]) So meint es anscheinend auch Luthardt S. 298, wenn er in demselben Zusammenhang von der „Herrlichkeit Christi als des Logos" redet. Der Ausdruck ist missverständlich. Denn der Christus ist nicht der Logos, auch abgesehen von seinem geschichtlichen Hervortreten cf. S. 26. Ebenso wenig ist der Mensch Jesus der Logos abgesehen von seinem messianischen Beruf. Sondern als der Christ Gottes ist der Mensch Jesus auch der Logos Gottes. Als Träger des Heils offenbart er Gott, alttestamentlich geredet als den Gott des Heils, johanneisch ausgedrückt als den Vater. Inhaltlich hängen also die Begriffe Christus und Logos auf das Engste zusammen, ja sie decken sich fast, formell unterscheiden sie sich aber so, dass „Christus" uns das Heil ansehen lehrt unter dem Gesichtspunkt der uns bestimmten, von uns als persönlichen Besitz anzueignenden Gabe, „Logos" unter dem der von Gott ausgehenden, vor unseren — leiblichen wie geistigen — Augen sich darstellenden Offenbarung des wahren Wesens Gottes. Vgl. das hierüber S. 26f. und das über das Verhältnis von „Christus" und „Sohn Gottes" S. 74 Gesagte.

[2]) So O. Holtzmann S. 91; Weizsäcker S. 531; Zahn II 547; dass der Verfasser unmöglich der erste gewesen sein könne, der ihn gebraucht (so Harnack S. 222), ist damit aber nicht gesagt.

zeichnung nur des präexistenten Christus angewandt und voraus gesetzt sei, ist angesichts der Verse 14—17 unwahrscheinlich. Die ersten Verse machen das Gegenteil zur Gewissheit. Ist *ὁ λόγος* der präexistierende Christus, so enthält die entscheidende Aussage: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, nichts als eine blosse Umschreibung des längst bekannten Begriffes; denn dass der präexistente Messias zu keinem Anderen als Gott in ewiger Beziehung gestanden hat, bedarf keiner weiteren Erörterung. Diese matte Wiederholung des Begriffes nach seiner dreimaligen auffälligen Nennung ist unbegründet und unverständlich. Bezeichnet dagegen *ὁ λόγος* den historischen Jesus Christus, so haben wir hier für einen Menschen Prädikate, die eigentlich keinem Menschen zukommen; wir verstehen, dass Johannes den bekannten Beinamen dieses Mannes dreimal wiederholt, um nachdrücklichst hervorzuheben, dass diese anscheinend ungeheuerlichen Dinge thatsächlich von eben diesem Menschen, der Logos genannt wird, und von ihm, eben weil dieser Name ihm zukommt, gelten sollen; wir finden es begreiflich, dass er diese drei einzeln so wuchtig aufgestellten Sätze noch einmal in eins zusammenfasst v. 2, dass er bemüht ist, ihm die volle Würde in Stellung und Thätigkeit zu sichern, die ihm zukommt als dem, der Gott ist v. 3; wir erinnern uns, dass eben diese Aussagen aus v. 1 u. 2 im Johannesevangelium auch für den Menschen Jesus Christus nachweisbar waren 17, 5. 24; vgl. 8, 58, der Inhalt von v. 3 bei anderen auf ihn bezogen erscheint; und wir bemerken endlich, dass sie eben das Problem enthalten, um das der Streit in der ganzen Schrift sich dreht: Der Mensch Jesus hat den Anspruch erhoben, ewig zu sein 8, 58, von Gott gekommen, also bei Gott gewesen zu sein 7,27—29 cf. 6, 42, er hat sich selbst zu Gott gemacht 10, 33.[1]) Er durfte das, weil er der Sohn Gottes war und der Heiland der Welt, der Leben in sich hatte und Leben mit sich brachte, den die Juden eben wegen dieses

---

[1]) Das sind in der That die grossen Steine des Anstosses, die Stellen des schärfsten Konfliktes; es folgt gerade nach diesen Aussprüchen jedesmal ein Angriff auf ihn 8, 59; 7, 38; 10, 39.

Anspruches verworfen und ans Kreuz geschlagen und doch nicht vernichtet haben v. 4 und 5.

Das ist es, was Johannes von seinem Logos, den er als Jesum von Nazareth kennen, als Sohn Gottes und als den Christus glauben lernte, zu sagen hat. Dass er von diesem den er hier als vorzeitliche Person hingestellt, nachher sagen kann: *σὰρξ ἐγένετο*, ist durchaus verständlich; zu erklären bleibt aber, dass dieser Name nicht wieder vorkommt, während die mit ihm gleich gebrauchte Bezeichnung „Leben“ weiter benutzt wird. Die Person, der beide gelten, ist die gleiche, so können sie nur verschiedene Gesichtspunkte bedeuten, unter denen diese betrachtet wird. Heisst Jesus im Evangelium das Leben, weil er Leben und zwar Leben *κατ' ἐξοχήν*, göttliches Leben in sich trägt und mit sich bringt, so würde die Anwendung dieser Analogie ergeben, dass er das Wort genannt wird, weil er das Wort und zwar Gottes Wort zum Heile der Menschheit in sich trägt, durch sich selbst repräsentiert und für dieselbe mit sich bringt, ihr Gottes Wort verkündigt, wie die Jünger das Leben verkündigen I, 1, 2—3 als in seiner Person beschlossen. Wie verhält es sich nun damit?

Es besteht zunächst für Johannes kein wesentlicher Unterschied zwischen *ῥῆμα* und *λόγος*. Beide stehen von einzelnen Worten Jesu 5, 47; 8, 40; 14, 10; 15, 7; — 2, 22; 4, 50; 10, 19; 15, 20; 18, 9. 32, hier auch der Plural *λόγοι* 14, 24, beide vom Worte Gottes 3, 34; 8, 47; — 5, 38; 8, 55; 17, 6, an beide bezw. an ihr Innehalten wird die Verheissung des Lebens geknüpft 6, 63. 68; — 8, 51. 52, beide werden gebraucht um festzustellen, dass Jesu Verkündigung nicht seine eigene Erfindung, vielmehr sein Wort Gottes Wort ist. Hier stehen über beide die gleichen Aussagen: 14, 10 *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ*, 14, 24 *καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός* und 17, 8 *τὰ ῥήματα ἃ δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς*, 17, 14 *ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου*. Während also inhaltlich völlige Übereinstimmung zwischen beiden besteht, liegt die formelle Verschiedenheit vor, dass sowohl die *λόγοι* als die *ῥήματα* Einzelworte bezeichnen, die Gesamtheit der Verkündigung aber durch *ὁ λόγος*

4, 41; 5, 24. 38; 8, 31. 37. 43. 51. 52. 55; 12, 48; 14, 24; 15, 20b oder durch *τὰ ῥήματα* ausgedrückt wird 3, 34; 17, 8. Es ist also *ὁ λόγος* gleich *τὰ ῥήματα*, ist die Summe aller Einzelworte, die Gott durch Jesus den Menschen zu sagen hat und sagt. Das ist besonders deutlich 12, 47. 48.

Das Jesus Träger dieser Gesamtoffenbarung Gottes ist, erhält nun seine Begründung 3, 34 dadurch, dass er als der von Gott Gesandte den Geist hat ohne Mass, wie denn auch die Kraft seines Wortes darauf beruht, dass es Geist ist 6, 63. Durch den Geist erscheint also die höchste Aussage vermittelt, die von dem Worte Jesu, das Gottes Wort ist, gemacht wird, nämlich dass es Leben sei 6, 63, ein Wort des Lebens 6, 68, dass, wer es innehält, den Tod nicht sehen soll 8, 51. 52, es also den Menschen erhebt in die Sphäre des ewig lebendigen Gottes. So können denn die, an welche Gottes Wort ergeht, Götter genannt werden 10, 34. 35; wie viel mehr 10, 36 der, an den es nicht wie an das Volk durch anderer Mund, nicht wie an die Propheten in einzelnen Befehlen und Offenbarungen ergeht, sondern der vom Vater geistgesalbt gesandt ist in die Welt, der daher ständig die Gewissheit hat, Gottes Wort in sich zu tragen, mit seinem Wort nur Gottes Wort zu den Menschen zu reden, der eins ist mit dem Vater und darum das Prädikat *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* vollauf verdient.[1])

Es ist eigentümlich wie im Johannesevangelium über das Wort Gottes oder Jesu dieselben Aussagen sich finden wie über seine Person. Ist er der Geistgesalbte, sein Wort ist Geist 6, 63; ist er Leben, sein Wort ist Lebenswort 6, 68; 8, 51. 52; ist er die Wahrheit, Gottes Wort ist Wahrheit 17, 17 und die Wahrheit im Worte Jesu hat frei machende Kraft 8, 31. 32; ist er das Licht, in die Welt gekommen nicht als Richter wohl aber als Gericht des Unglaubens 3, 17 ff., so ist sein Wort das gegenwärtige Gericht und der zukünftige Richter derer, die nicht an dasselbe glauben, wie sie nicht glauben an das Licht 12, 46—48.

---

[1]) cf. Lütgert zu d. St. S. 33 ff.; v. Hofmann, Neutest. Theologie S. 320.

Wie auf das Wort Jesu, so lassen sich diese Bezeichnungen für ihn nun auch auf Gott übertragen: Er der Geistgesalbte, Gott ist Geist 4, 24; er das Leben, er hat es von Gott und gleich diesem 5, 26; er die Wahrheit, sie geht auf Gott zurück 8, 40; 17, 17; er das Licht, es ist die von ihm sich herleitende Verkündigung der Apostel, dass Gott Licht ist I, 1, 5; er das Wort — Gott ist's, der dies Wort spricht. Der Name lässt sich nicht auf Gott anwenden. Wie die Bezeichnung „Weg" 14, 6 für Gott nicht passt, weil der Weg einen End- und Zielpunkt haben muss, zu dem er führt, und dieses Ziel ist Gott, so kann er auch „das Wort" nicht genannt werden, denn jedes Wort verlangt einen Urheber, von dem es ausgeht, der es aussendet aus seinem Munde und dieses Wortes Urheber ist Gott.[1]) So bezeichnet *ὁ λόγος* also einmal die Beziehung in welcher derjenige zu Gott steht, dem dieser Name gilt, nämlich seinen Ursprung aus Gott, und es ist anderseits klar, dass es nicht etwa beschränkt werden darf auf den in Gott Ruhenden und bei ihm Verharrenden, denn „Wort" ist im Gegenteil Äusserung und Mitteilung schlechthin, *ὁ λόγος* also gerade das in die Wahrnehmung und Erscheinung tretende Wort Gottes. Aus diesem doppelten Inhalt erklärt es sich denn auch, dass *ὁ λόγος* zwar Bezeichnung ist für den Menschen, der der Träger der Offenbarung Gottes war, und dass es anderseits doch nur da gebraucht wird, wo über seinen göttlichen Ursprung Aussagen gemacht werden. Es ist in gewisser Weise entsprechend dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, womit auch die geschichtliche Person Jesu Christi benannt ist, aber gleichzeitig gekennzeichnet nach ihrem besonderen Verhältnis zu Gott.

ὁ λόγος unterscheidet sich also von den übrigen verwandten Benennungen Jesu im vierten Evangelium dadurch, dass es nicht eine bestimmte Seite seines Wesens hervorhebt, sondern der umfassendste Name für ihn ist: der Offenbarer

---

[1]) Luther, Erl. Ausg. 45 S. 308. Die zwo Personen sind also unterschieden: der Vater ist, der da spricht und der Sohn, so gesprochen wird. cf. Ignatius ad Magnesios 8, 2.

Gottes, und endlich dadurch, dass es nicht ohne weiteres auch eine Gabe in sich schliesst, die er den Menschen als ihren persönlichen Besitz bringt, wie es bei allen anderen der Fall ist. Leben ist er, wir sollen es besitzen 3, 16; Wahrheit ist er, wer sie hat, ist frei 8, 32; Licht ist er, Lichtes Kinder sollen wir werden 12, 36; Gottes Sohn ist er, wir werden Gottes Kinder I, 3, 2; der Geistgesalbte ist er, wir empfangen den Geist durch ihn; er ist das Wort Gottes an uns, die Offenbarung Gottes für uns, die Darstellung Gottes vor uns und zwar in „Wort und Werk und allem Wesen" und das ist und bleibt er allein. Damit ist denn auch gegeben, warum der „Logos"-Name im Evangelium nicht auftritt. Jesus hat ihn schwerlich als Selbstbezeichnung gebraucht und konnte ihn schwerlich brauchen; er ist erst in der Gemeinde üblich geworden. Die Selbstbezeichnungen Jesu sind entweder Bilder (Hirte, Weg, Thür, Weinstock, Brot) oder sie haben einen bestimmten messianischen bezw. soteriologischen Inhalt (Sohn, Christus, Leben, Licht, Wahrheit). Der Name „Logos" ist zu allgemein; für das, was er ausdrückt, gebraucht Jesus bestimmtere Formen und Formeln, wenn er sich als Gottes Darstellung 10, 30; 12, 45; 14, 9; sein Wort als Gottes Wort, sein Werk als Gottes Werk bezeichnet; umfassende Aussagen, bei denen ebenfalls die Thatsache der Gottesoffenbarung, nicht aber ihre Heilsbedeutung im Vordergrunde steht. Von den sonst üblichen Bezeichnungen Jesu dürften unserem Begriffe in dieser Hinsicht am nächsten stehen „Sohn Gottes" und „Wahrheit" cf. 1, 17 und 18: *ἀλήθεια — ὁ μονογενὴς υἱός — ἐξηγήσατο.*

v. 4 und 5. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen; das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht überwältigt.

Man darf keinesfalls v. 1—3 von dem Logos als dem präexistenten, v. 4—5 von dem in der Welt existierenden Christus verstehen, denn ein solcher Subjektswechsel ist durch nichts angedeutet. Bezieht man den Satz *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* auf den Präexistenten, so ist damit nichts gesagt, was nicht für ihn aus den zwei ersten, für alles Andere aus dem dritten

Verse bereits bekannt wäre. Wäre hier das Leben im rein physischen oder metaphysischen Sinne gemeint, so möchte man dessen Befähigung, das Heil oder gar das Erleuchtungsmittel für die Menschheit zu sein, wohl einmal erwiesen sehen. Es ist vielmehr zu behaupten und besonders in v. 1—3, 5, 12, 14, 15, 18 ersichtlich und nachweisbar, dass überall im Prolog, wo von der Person, von der überhaupt hier die Rede ist, im einfachen Präteritum gesprochen wird, deren für den Verfasser und seine Zeit in der Vergangenheit liegendes Dasein auf Erden gemeint ist, während alles danach sich Ereignende und darüber hinaus Dauernde, für den Verfasser Gegenwärtige im Präsens (*φαίνει* v. 5, *μαρτυρεῖ* v. 15, *ὁ ὤν* v. 18, cf. *γενέσθαι* v. 12) berichtet, das vor jener Zeitlichkeit Liegende, aber besonders kenntlich gemacht wird: *ἐν ἀρχῇ* v. 1 und 2. So ist denn auch hier von dem Logos, das ist von dem Menschen Jesus Christus, dem Offenbarer Gottes, gesagt, dass in ihm Leben und zwar Leben schlechthin gewesen sei, also Leben, das diesen Namen wirklich verdient, unantastbares und unverlierbares ewiges, göttliches Leben. Wie diese Erklärung ihre Bestätigung im Evangelium 5, 26 findet, ist oben zu v. 3 schon erwähnt; wie dieser enthält auch unser Satz eine Folgerung aus dem *ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν θεόν* des zweiten Verses. Dass dieses in ihm vorhandene Leben nun auch für andere vorhanden, in ihm beschlossen und für sie erschlossen ist, wird dort 5, 21 durch den Hinweis auf seine Macht, die Toten zu erwecken, hier durch den Satz ausgedrückt: „und das Leben war das Licht der Menschen“.

Man hat sich durch den Gebrauch des Bildes vom Licht immer wieder dazu verleiten lassen, an den Stellen, wo dieses vorkommt, von Erkenntnis und Erleuchtung zu reden. Insofern mit Recht, als das Erkennen zum Gläubigwerden gehört 6, 69; 10, 38, und weil dieses Gläubigwerden, sofern es unter Mit- und Einwirkung Gottes bezw. seines Geistes zu stande kommt, weniger Selbstthätigkeit als Reflexbewegung, keine eigene Lichtausstrahlung, sondern eine Spiegelung, kurz kein Leuchten, sondern zunächst ein Erleuchtetwerden darstellt. Damit ist aber nicht gesagt, dass hierin die einzige oder auch

nur die hauptsächlichste Bedeutung des Bildes liege; im Vordergrunde der Anschauungsweise steht nicht der Glaube durch das Licht, sondern der Glaube an dasselbe 3, 17ff. Im Alten Testamente ist Licht, wie wir sahen, bildliche Bezeichnung für Glück und Freude, sonderlich wie sie im Heile Jahwes beschlossen sind; Glück und Freude gehörten aber anderseits notwendig zum Begriff des Lebens;[1]) man wird also, wo „Licht" in Verbindung mit „Leben" auftritt, zunächst an diese, beiden gemeinsame Seite des Bildes zu denken haben.

Der Satz „wo Leben ist, da ist auch Erkenntnis", ist durchaus nicht so einfach, dass man ihn ohne weiteres als Axiom aufstellen dürfte,[2]) diese Verbindungslinie hat nur B. Weiss gezogen, der beide gleichsetzt. Damit ist aber für unsere Stelle nichts gewonnen. Geht man dagegen von dem Gemeinsamen beider Begriffe aus und hält fest, dass dieses sich erfüllt und vollendet im messianischen Heil, so erhält man den klaren Fortschritt, dass das im Logos vorhandene Leben das Heil der Menschen ausmache. Dieser Fortschritt des Gedankens zum speziell soteriologischen Gesichtspunkt erscheint ausserdem geboten durch den Zusatz *τῶν ἀνθρώπων*. Keine der anderen parallelen Bezeichnungen wird mit diesem Zusatz versehen, bei *φῶς* erscheint er bezw. *τοῦ κόσμου* öfter. Es muss also für den Verfasser mit dem Begriff *φῶς* irgendwie eine besondere Beziehung auf die Menschheit gegeben sein, und die Bedeutung Heil dürfte feststehen, wenn sie auch sonst im Evangelium nachweisbar ist und wenn anderseits das in Christo beschlossene Leben wirklich das wahre Heil für die Menschen, das Heilsgut bezeichnen kann. Beginnen wir nach der Reihenfolge der Begriffe in unserem Vers mit dem letzteren.

B. Weiss hat, gestützt auf 17, 3, erklärt,[3]) Leben bestände in der Erkenntnis Gottes, so dass Gott als der

---

[1]) cf. Schultz S. 551f.

[2]) So Harnack S. 218; cf. Holtzmann, Neutest. Theol. II 400; v. Schrenck, Die johanneische Anschauung vom Leben, S. 166ff., empfindet diese Schwierigkeit, löst sie aber nicht.

[3]) Weiss, Neutestamentl. Theologie S. 616f.

Lebendige, im Gegensatz zu aller sonstigen Anschauung der Schrift, bei Johannes der wäre, der „sich selber schaut in der Tiefe seines Selbstbewusstseins“. Aber es liegt der johanneischen Lebensanschauung durchaus nicht solch ein intellektuelles, vielmehr ein reales Moment zu Grunde; sie knüpft, wie die Aussagen und das Bild im 6. Kapitel zeigen, an das natürliche Leben der Menschen an. Dieses Leben des Menschen, das er als lebendes Wesen auf Erden führt, soll durch Christi Werk und des Menschen Glauben dem Tode entrissen werden 3, 16; 8, 52; 11, 25 etc. Trotzdem ist leiblicher Tod als Ende dieses Erdenlebens für alle Menschen vorausgesetzt, und Stellen wie 8, 51; 11, 26 stehen dem nicht entgegen. Diese zeigen nur, wie unerschütterlich fest Jesus überzeugt ist, wie unerschütterlich fest seine Gläubigen überzeugt sein dürfen, dass Leben und nicht Tod ihr endliches Schicksal sei. Auf diesem Gegensatze von Leben und Tod basiert die ganze Anschauung; dem Tode entnommen, dem Leben gewonnen zu sein, das ist die Gewissheit, die Jesus den Seinen gegeben, in der sie leben, ob sie gleich sterben. Wie der Verfasser sich die Lösung dieses Problems denkt, sagen uns andere Stellen, die an jenes anschliessen, aber noch ein Weiteres hinzufügen: Auferweckung bezw. Auferstehung 5, 28. 29; 11, 24; 6, 40. 44. 54. Es ist doch irreführend, wenn Weiss[1]) und Holtzmann[2]) sagen: Die Auferstehung sei hier nicht mehr Bedingung, sondern Folge des ewigen Lebens. Mit demselben Recht könnte man vom Präexistentianismus behaupten, es sei hier die Geburt nicht Bedingung, sondern Folge des „Lebens“ der Menschenseele. Was hier das zeitliche, ist dort das ewige Leben, was hier die Geburt ist dort die Auferstehung, was hier die Zeugung dort die Auferweckung; der Anstoss nämlich, der das — freilich vorhandene — Leben in die Erscheinung und damit auch erst in die Wirklichkeit ruft. Von dem Gedanken des Johannes über das Dasein der nach ihm unsterblichen Seele (12, 25) zwischen leiblichem Tod und Auferstehung erfahren wir nichts

[1]) Weiss, Neutest. Theologie S. 616.

[2]) Holtzmann, desgl. II 517.

Näheres, ebensowenig über seine Vorstellung des ewigen Todes, wenngleich bei dem Gericht, das am jüngsten Tage mit der Auferweckung der Toten durch Jesus sich verbindet 5, 28f., die *ἀνάστασις κρίσεως* nach dem Gegensatz *ἀνάστασις ζωῆς* wohl den Sinn von *ἀνάστασις θανάτου* haben wird.[1]) Dieser endliche „Tod" entspricht aber nicht dem Willen Gottes, vielmehr ist „Leben für die Menschen" der eigentliche Zweck des Heilsratschlusses Gottes und das Endziel der Wirksamkeit Jesu 3, 16; 20, 31, Auferweckung zu ewigem Leben die schliessliche Verheissung, die er den Seinen gegeben 6, 40. 44. 54; und was das weiter bedeute, sagt der Schluss des hohenpriesterlichen Gebetes: Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast. Dort sein, wo Jesus ist, also bei Gott sein, ihn in seiner Herrlichkeit und Gott in seinem innersten Wesen sehen I 3, 2, das ist die Erfüllung der Verheissung ewigen Lebens.

Das „Sehen" aber ist bei Johannes nie ein blosses Sehen, sondern ein Erkennen, das Erkennen ist stets ein gläubiges Erkennen 6, 69; 10, 38, zum Glauben gehört[2]) das Sichhingeben, Sichanschliessen an ihn, es ist die ständige Beziehung zwischen dem Verheissenden und dem Erwartenden, dem Gebenden und dem Nehmenden. Das Gut, das verheissen und erwartet, dabei aber doch schon im Glauben in Besitz gegeben und genommen wird, ist das ewige Leben, Leben in unumschränkter Dauer und seliger Gottesgemeinschaft. Das ist das Erbteil der Kinder Gottes, die nicht nur in ihrem Thun 3, 20. 21, sondern die in ihrem Innersten, daraus all ihr Thun entspringt, Gott zugewendet, göttlich bestimmt, die aus Gott, aus Gott geboren, wiedergeboren sind aus dem Geist. Der Geist ist das unsichtbare Band, das alle Gemeinschaft knüpft und bildet zwischen Gott und Christus 1, 33; 3, 34, Christus und Mensch 14, 16ff.; 16, 7ff., Mensch und Gott 3, 5—8, Mensch und Mensch 17, 21. 23. Er ist die Kraft des Lebens, die da lebendig

---

[1]) Die Bedenken von Delff, Neue Beiträge S. 24; Holtzmann, Handkommentar IV 92f.; Wendt S. 122ff., gegen die Ursprünglichkeit dieser Stelle haben mich nicht überzeugt.

[2]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament² S. 113.

6, 63, die geschickt macht zum Reiche Gottes 3, 5—8, an Christus gebunden 7, 39, in und mit ihm unter uns und für uns erschienen 1, 33. Geist ist das Merkmal der Kinder Gottes, daher der, der ihn in einzigartiger Weise besitzt, in einzigartiger Weise *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist und heisst, allein gleich Gott daher auch Leben hat in sich selbst und Leben zu geben vermag. Darum nennt er sich auch selbst „das Leben" 14, 6 und heisst „das Wort des Lebens" I 1, 1. Wort und Geist, Geist und Leben, damit auch Wort und Leben sind unzertrennlich verbunden 3, 34—36; 3, 5—8; 6, 63. 68; 1, 1—4; I 1, 1—3.[1])

Wie Weiss das Leben, so verstehen fast alle Neueren nun das „Licht" von der Erkenntnis, während Cremer[2]) an der alttestamentlichen Vorstellung festhält und es daher als Heil und Heilsgegenwart deutet. Man könnte sich versucht fühlen, bei der Untersuchung hierüber wegen der doppelten äusseren Übereinstimmung unseres Verses mit 8, 12 — *φῶς τῶν ἀνθρώπων* und *τοῦ κόσμου, ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς* und *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* — von dieser Stelle auszugehen, doch wird man gut thun, gerade weil dasselbe Problem vorliegt, sie zuletzt zu behandeln. Ausscheiden muss man ferner 11, 9, da hier überhaupt nicht von Licht in irgend welchem bildlichen Sinne geredet ist, sondern von der Sonne, dem Lichte dieser Welt, und einfach das klare Bewusstsein Jesu um seinen Weg v. 7. 8 und 11 verglichen ist mit dem eines Menschen, der im hellen Tageslichte ruhig und sicher seine Strasse zieht. Ebensowenig entscheidend dürfte 5, 35 sein, wo von dem Täufer die Rede ist.[3])

Wichtig dagegen sind vor allen die beiden Stellen 3, 19 ff.

---

[1]) Im übrigen verweise ich auf das unten S. 54 ff. zu „Wiedergeburt" Gesagte, sowie auf die Definition Schrencks S. 160: „Leben ist nach Johannes der selige Zustand, in welchem der Mensch — dem Elend und der Verdammnis der Sünde entnommen — in Gemeinschaft mit Gott durch Christus versetzt ist und die Kraft unauflöslichen Lebens gewonnen hat." Die 3 Momente, die auch er hervorhebt (Seite 134—48), Gottesgemeinschaft, Unvergänglichkeit, Seligkeit, sind die des alttestamentlichen Lebensbegriffes.

[2]) Cremer, Wörterbuch S. 923 ff.

[3]) Hierzu bemerkt Weiss im Kommentar: Der Lichtschein, der von ihm ausging, kann nur seine Verkündigung von der Nähe der messianischen Zeit sein.

und 9, 47. Erstere bringt zunächst die eigentümliche Verbindung von Licht und Gericht. Die Sache liegt hier so: Der Sohn Gottes ist in die Welt gesandt zu ihrem Heil, dass sie das Leben habe 3, 16; nicht als Richter v. 17, denn dann wäre es aus mit ihr, wohl aber als Gericht, nicht zum *κατάκριμα*, wohl aber zur *κρίσις*, zur Scheidung und Entscheidung. Dies Gericht vollzieht sich, weil er als das Licht gekommen ist v. 19, vor dem nichts verborgen bleibt; nicht als Licht, das die Menschen erleuchtet, sodass sie etwas erkennen, sondern als Licht, das sie beleuchtet, so dass sie erkannt werden. Wer in den Kreis des Lichtes tritt, d. h. dem als Licht erschienenen Heil sich naht, der wird erkannt in seiner inneren Beschaffenheit als brauchbar oder schlecht,[1]) als geschickt oder nicht geschickt zum Reiche Gottes, der muss sich entscheiden für oder wider den Heilbringer, ihm anhangen und damit bleiben im Licht, dem Bereiche des Glückes und Heiles, oder ihn verwerfen und damit zurücktreten bezw. bleiben in Finsternis, dem Bereich der Sünde und des Unheils. Ähnlich verhält es sich mit 9, 4 und 5. Man darf diese Stelle nur im weiteren Zusammenhange betrachten, zu dem auch der Schluss des Kapitels gehört, denn es ist unverkennbar, wie zwischen den Worten Jesu an seine Jünger und denen an die Pharisäer ein innerer Zusammenhang besteht. Der Blinde hat nicht gesündigt — sc. als Voraussetzung seiner Blindheit — Gottes Werk soll an ihm offenbar werden. Das muss geschehen, solange es Tag ist, solange das Licht scheint, d. h. nach v. 5 solange Jesus Christus in der Welt ist. An ihn ist Gottes Werk gebunden, er thut dem Blinden die Augen auf. Das bedeutet für den keine neue Erkenntnis, denn er fragt noch ziemlich verständnislos v. 36: *καὶ τίς ἐστιν κύριε*; aber er fügt dann hinzu: *ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν*. Erkannt hat er also nichts, aber der Wille, an den Messias, wenn er ihm nur entgegenträte, zu glauben, der ist in ihm geweckt worden, als er das

[1]) Dass psychologisch jeder das „unbrauchbar“ durch zu machen hat, kommt hier nicht in Betracht, vgl. aber unten zu 9, 39 ff. Über etwaige Vorherbestimmung s. zu 1, 12—13.

Werk, die Heilsthat Gottes an sich erfuhr. Von da aus verstehen sich dann auch die eigentümlichen Paradoxieen der folgenden Verse, die mehr sind als eine Spielerei mit dem Begriff des Sehens und Nichtsehens. Wenn ihr blind wäret v. 41, euch vom Lichte ausgeschlossen, hilflos, heillos und heilsbedürftig fühltet, dann hättet ihr wohl keine Sünde, sie könnte und würde von euch genommen werden, freilich nicht durch neue Erkenntnis, sondern durch die erweckende Heilsthat Jesu Christi. Nun aber fühlen sie sich sehend, selbstgerecht und ohne Sünde, so kann diese auch nicht von ihnen genommen werden, sie bleibt auf ihnen, sie selber bleiben thatsächlich blind v. 41, sündig, heillos: Das ist das Gericht, zu dem Jesus gekommen ist als Licht der Welt, das Kennzeichen des Heils und des Heilandes, dass die Blinden sehend werden und umgekehrt, die sich sehend glauben, blind, vom Lichte ausgeschlossen, heillos v. 39. Vgl. zum Bild Ma. 11, 5 = Jes. 35, 5, zur Sache Lk. 18, 9 ff.

Steht uns von hier aus die Bedeutung des johanneischen *φῶς* als Bezeichnung des Heils fest, so haben wir noch zu untersuchen, ob dieselbe auch in 12, 35. 36. 46 und 8, 12 anwendbar ist. An ersterer Stelle erscheint sie durch den auch hier wieder auftretenden Gegensatz *σκοτία* geradezu gefordert. Man vergleiche nur: Wandelt demgemäss, dass ihr (das Licht) den Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit unter euch habt, damit nicht der Zustand des Unerleuchtetseins euch überfalle — so nach Weiss — mit: Wandelt, dieweil ihr das Heil bei euch habt, damit nicht Unheil (Finsternis) über euch komme! Man beachte ferner, dass auch hier wieder der Begriff der *κρίσις* mit hineinspielt v. 31 und 47, sowie dass der Gegensatz zu *υἱοὶ τοῦ φωτός*, Kinder und damit Erben des Heils, Lk. 16, 8 lautet *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*. Da Johannes nun hier weiter vom Glauben an das Licht bezw. an Jesum als das Licht redet v. 46, und daran die Verheissung sich knüpft, dass wer also glaubt, nicht in Finsternis bleiben soll und darum auch nicht gerichtet werden; und da er ausserdem sonst das Leben als eine Folge des Glaubens hinstellt und nicht des Erkennens 3, 15. 16. 36; 5, 24; 6, 47;

8, 24; 11, 25; 20, 31, so wird man schliesslich auch das Licht des Lebens 8, 12 nicht erklären dürfen mit „Erkenntnis die zum Leben führt“ oder „das zum Leben gehörende Licht, welches dieses vermittelt,“ sondern man wird den Genitiv epexegetisch zu fassen haben; es ist das Heil das im Leben besteht, dessen Inhalt das Leben ausmacht. Das stimmt auch vorzüglich zu der johanneischen Auffassung des Lebens als des besonderen persönlichen Heilsgutes, während *φῶς* allgemeinere Bezeichnung für das Heil ist, wie der ständig wiederkehrende Zusatz *τῶν ἀνθρώπων* bezw. *τοῦ κόσμου* 1, 4; 8, 12; 9, 4 zeigt. Der Wechsel an unserer Stelle ist bedeutsam. In Jesu ist erschienen das Licht, das Heil der ganzen Welt, er ist *τὸ φῶς τοῦ κόσμου,* wer an ihn sich hält, bekommt Anteil an diesem Heil *ἕξει τὸ φῶς* und zwar persönlichen Anteil und eigenen Besitz, daher nun hier *φῶς τῆς ζωῆς.*

Der Ausdruck *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* bedarf danach keiner weiteren Erklärung; in freier, möglichst prägnanter Übersetzung würde ich sagen: Wandelt als Heilige.[1]) Ebenso ist von hier aus I 1, 5 *ὁ θεὸς φῶς ἐστίν* ohne weiteres zu verstehen und der oben behauptete Gedankenfortschritt in v. 4, das im Logos wesentlich vorhandene Leben ist das Heil für die Menschheit, die Heilsgabe Gottes an dieselbe, erhält so seine Bestätigung.

Das Heil Gottes also ist das Licht, das den Menschen erschienen ist, von dem es nun weiter heisst: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* Es heisst nicht: es scheint in die Finsternis, so dass diese dadurch allmählich erhellt und durchdrungen würde, sondern in der Finsternis steht es als heller Glanz mitten inne und hat sie nicht zu beseitigen vermocht, weil die Menschen, die in den Kreis des Lichtes treten, ihm den Rücken kehren, seinen Schein damit dämpfen und so in der selbstgeschaffenen Finsternis stehen, die das Licht infolge ihres Dazwischentretens nicht helle machen

[1]) Heilig ist, des unbeschadet, dass wir es als Übersetzung für קָדוֹשׁ bezw. *ἅγιος* kennen und brauchen, für deutschen Sprachgebrauch zunächst einer, der Heil hat. Das ist anwendbar auf Gott und Menschen!

kann. In der Wahl des Ausdrucks: es scheint in der Finsternis, ist also schon gegeben, dass es erfolglos scheint, nicht aufgenommen wird. Gleichwohl scheint es in der Finsternis noch jetzt trotz ihrer Missgunst und nachdem sie vergeblich versucht, es zu ersticken. Keine Deutung, die das *κατέλαβεν* gleich „ergreifen" fasst, hat bisher zu erklären vermocht, warum der Verfasser hier sofort wieder von dem Präsens *φαίνει* zum Präteritum zurückkehrt. So gut wie das *φαίνει τὸ φῶς* für die Zeit des Schreibenden gilt, so gewiss gilt für sie auch noch die Reaktion dagegen, das *ἡ σκοτία οὐ καταλαμβάνει*. Der Aorist *κατέλαβεν* kann also wieder nur auf die Zeit der geschichtlichen Erscheinung des Heilandes, der persönlichen Anwesenheit des Lichtes bezw. des Lichtträgers bezogen werden. Der Gedanke hätte dann aber nur Sinn, wenn er vor dem ersten Teil dieses Verses, unmittelbar hinter *τῶν ἀνθρώπων* stände. Es bleibt zum Verständnis des Tempuswechsels nur die Deutung: sie hat es nicht überwältigt.[1]) Das, in Jesu Christo erstandene Leben war zur Zeit seines Erdendaseins das Heil der Menschen und noch jetzt ist das Heil vorhanden in der heillosen finsteren Welt, denn — dieser begründende und zugleich triumphierende Abschluss wird echt johanneisch durch einfaches *καὶ* angefügt — sie hat es nicht übermocht. Wohl hat sie es versucht, sie hat das Heil ignoriert v. 10, sie hat es abgelehnt v. 11, sie hat seinen Träger ans Kreuz geschlagen und in Todesnacht versenkt[2]) — und dennoch hat sie es nicht besiegt, es scheint noch jetzt, noch jetzt ist Heilszeit, denn die Kraft, in der

---

[1]) So Weiss zu der Stelle, dessen Hinweis auf 11, 35 aber nicht passt, da es dort überraschen heisst. cf. *κατειλημμένην* von der Ehebrecherin. Ebenso erklären Zahn II 538 und Baldensperger S. 12 Anm. 2.

[2]) Man wird vielleicht nicht fehl gehen, wenn man hierauf einen besonderen Ton legt. Während ein Imperfektum auf die vielerlei Versuche der Juden zur Unterdrückung Jesu deuten und ein Perfektum dieselben als abgeschlossen vom Standpunkt des Verfassers aus bezeichnen würde, scheint der Aorist diesen einen bestimmten endgültigen und endgültig missglückten Angriff im Auge zu haben.

jener wirkte, der Geist, wirkt fort 14, 17 in denen, die das Licht angenommen hatten, seinen Jüngern, und in allen die durch sie gläubig geworden sind 1, 12. 13; 17, 20. 21 also in seiner Gemeinde und ihrer Verkündigung I 1, 5.

4. Das Heil als geschichtliche Erscheinung.

Die Verse 6—8 sind, wie oben schon erwähnt, jüngst wieder von Wendt als spätere Einschiebung, von Harnack als parenthetischer Zwischensatz behandelt worden. Der gegensätzliche Zusammenhang von v. 8 und 9, der durch das *οὐκ ἦν ἐκεῖνος — ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* so unverkennbar hergestellt ist, hätte vor solchem Missgriff bewahren sollen, wie denn z. B. Ritschl den ganzen Absatz v. 6—9 von hier verschoben hat. Es ist nicht so, dass v. 9 oder 10 den Gedanken von v. 5 etwa einfach fortsetzte. Einen derartigen unmittelbaren Anschluss an v. 5 sucht man ganz und gar mit Unrecht, weil man eben die eigentümliche Fassung dieses Verses nicht beachtet, indem man das Präsens *φαίνει* nicht zu seinem Rechte kommen lässt. Mit diesem, in die Gegenwart des Schreibenden fallenden Gedanken ist der erste Abschnitt vollständig zum Abschluss gebracht und mit dem: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* hat der Evangelist ein kräftiges Ausrufungszeichen dahinter gesetzt. Die Offenbarung Gottes bleibt bestehen und schreitet fort, obwohl die Welt sie scheinbar mit ihrem Träger vernichtet hat. Wie das letztere geschehen und das erstere zu stande gekommen sei, berichtet dieser zweite Abschnitt des Prologs v. 6—13,[1]) der wiederum bis in die Gegenwart des Evangelisten führt und auch seinerseits dann mit einer Aussage schliesst, die im letzten Teile weiter erörtert wird: *ἐξουσίαν ἔδωκεν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.* So geht es von der Charakteristik des Trägers der Offenbarung und des Heils in allernatürlichstem Fortschritt weiter zum Bericht über sein geschichtliches Auftreten und von da zur Beschreibung des Ein-

[1]) cf. Weiss im Kommentar zu v. 11 S. 62; Lütgert S. 133f.

druckes und Einflusses, den er vermöge des ihm eignenden Wesens v. 1—5 durch seine Erscheinung in der Welt v. 6—13 auf die Augen- und Ohrenzeugen seines Lebens hervorgebracht hat, eben dass er Träger und Bringer der Offenbarung und des Heiles ist.

Die Aussage v. 14 *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* steht, wenn man nicht auf diesen Zusammenhang achtet und sich die Bedeutung der abschliessenden Sätze in den beiden ersten Abschnitten nicht vor Augen hält, trotz des anknüpfenden *καί* genau so zusammenhanglos da wie v. 6, denn inhaltlich, auch durch das Wort *ὁ λόγος*, müsste es sich an die Aussagen der ersten zwei Verse anschliessen, geschichtlich liegt diese Thatsache vor dem Zeugnis des Täufers und ist spätestens v. 10 schon vorweggenommen. Es ist eben keine fortlaufende Erzählung, sondern es ist ein dreimaliges Anheben hier im Prolog, äusserlich unvermittelt, dem Gedanken nach recht wohl zusammenhängend: Jeder Abschnitt am Schluss zu einem Höhepunkte führend, der die Summe zieht, jeder folgende Abschnitt dies Resultat des vorhergehenden erläuternd, diese drei Schlusspunkte wieder in Zusammenhang stehend und eine Steigerung darstellend: Nicht besiegt v. 5, denn Macht hat er gegeben v. 12, er der eingeborene Sohn v. 18.[1]) Das ist im folgenden weiter zu erörtern, zunächst die Geschichte des Heiles.

v. 6—8. Es erstand ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Johannes; dieser kam zum Zeugnis, dass er zeugete von dem Lichte, auf dass alle durch dasselbe glauben sollten. Nicht war jener das Licht sondern zeugen sollte er von dem Lichte; es war ⟨aber⟩ das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, im Begriff in die Welt zu kommen.

Dass in diesem zweiten Teile des Prologs vom *λόγος ἄσαρκος* die Rede sei, ist ja nach unserer Auffassung von vornherein ausgeschlossen, ist aber auch durch diesen Eingang desselben unbedingt verwehrt, denn erstens setzt dieser Vergleich

[1]) S. dieselbe Gedankenverbindung in 16, 31—33.

hier die geschichtliche Erscheinung auch Jesu unzweifelhaft voraus und zweitens hat der Täufer nirgend von einem überirdischen Wesen „Logos“ oder „Licht“ sondern, und das ist das Eigentümliche des johanneischen Berichtes über ihn, er hat gerade von dem Menschen Jesus als dem Sohne Gottes und Messias Zeugnis abgelegt.[1])

Da Baldensperger (S. 3—9) auf diese Verse und ihren Gegensatz zu v. 1—3 seine ganze Hypothese von den Johannesjüngern und der Gegnerschaft des Evangelisten gegen sie aufbaut, sei es gestattet, hier wenigstens dieser seiner Grundlage etwas näher zu treten. Es ist weder zu bestreiten, dass es ein ernstes Anliegen des Verfassers[2]) war, einer Überschätzung des Täufers entgegen zu treten,[3]) noch dass man in der That zwischen v. 1 und 6 einen gewissen gegensätzlichen Parallelismus finden kann;[4]) nur so, wie B. die Sache zuspitzt, liegt sie auch nicht an einem Punkte. Dass dieser Gegensatz überhaupt ein absichtlicher wäre, ist nicht sehr wahrscheinlich, warum hätte denn wohl der Evangelist, wenn dies der Schlüssel zum Verständnis seines Werkes und besonders des Prologs wäre, nicht wenigstens hier einmal diese Antithese Jesus-Johannes scharf und klar aufgestellt oder doch die gegensätzlichen Aussagen über beide nebeneinander gerückt? So sind sie durch eine ganze Reihe dazwischentretender Gedanken geschieden und nur durch einen äusserlichen Parallelismus zu verbinden, dem Inhalt nach hat B. ihn nicht zu erweisen vermocht.

1. Wegen des Gegensatzes zu *ἦν* v. 1[5]) muss S. 4 „*ἐγένετο* nicht sowohl in historischem als in metaphysischem Sinne

[1]) Vgl. darüber das Folgende und zu v. 15, auf den (bezw. 1, 30) diese Ansicht sich wesentlich stützt. So bei K. Weiss S. 96 ff. und Baldensperger S. 11.

[2]) Nach Wendt des Bearbeiters der Urquelle.

[3]) So auch Holtzmann, zuletzt in der Theol. Litt.-Zeitung 1899, S. 202 ff.; Wendt S. 226; Wrede in den Gött. Gel. Anz.; Zahn II 543 ff.

[4]) So z. B. auch Harnack S. 219.

[5]) Der näher liegende Gegensatz hierzu ist das *ἐγένετο* in v. 3 (*ἐν ἀρχῇ!*) und der am besten (durch Subjektsgleichheit) angeknüpfte das *σὰρξ ἐγένετο* in v. 14, s. S. 61 f.

gedeutet werden". Schon v. 15 vermag B. diese Erklärung nicht mehr festzuhalten „das Zeitwort γέγονεν wird auch hier im Unterschiede von ἦν von dem Hervortreten in der Zeit gebraucht" S. 43. Handelte es sich hier um höhere göttliche Machtentfaltung des Menschgewordenen, so könnte man vielleicht von „Metaphysik" reden, aber B. selbst bezieht das γέγονεν auf das Hervortreten des λόγος ἄσαρκος in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Das ist also kein „methaphysisches" Werden und Entstehen sondern ein rein „historisches" Auftreten. Dass dem ἦν nicht ohne weiteres die metaphysische Betrachtungsweise zu Grunde zu legen ist, ergibt 3, 1 ἦν δὲ ἄνθρωπος und wie wenig es austrägt, dass der Evangelist hier den Täufer ἄνθρωπος, dieser 1, 30 „bezeichnend genug" Jesum ἀνήρ nennt, sieht man 8, 40 νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον, ὃς . . .

2. Nicht anders verhält es sich mit der Bezeichnung Johannis als ἀπεσταλμένος womit für ihn eine niedrigere Stellung Christus gegenüber gegeben sein soll (S. 4). Dessen „einzigartige Stellung ist durch πρὸς τὸν θεόν charakterisiert" und „er heisst (ib. Anm. 2) nie „ὁ ἀπεσταλμένος (im Part.), so dass das Wesen seiner Person darin zusammengefasst würde". Nun heisst aber auch Johannes nirgend ὁ ἀπεσταλμένος, weder in diesem noch in anderem Sinne, so dass das, sein Auftreten als in Gottes Auftrage geschehend bezeichnende ἀπεσταλμένος v. 6 gar keinen Gegensatz zu Christus aufstellt. Vielmehr ist überall betont, dass beide sich als Abgesandte Gottes wissen. Der Unterschied liegt nicht darin, dass der Logos πρὸς τὸν θεόν, der Täufer ἀπεσταλμένος παρὰ τοῦ θεοῦ ist, sondern darin, dass das letztere für den Täufer nur auf sein Amt, für Jesus Christus auf seine Person, auf sein Sein in der Welt überhaupt sich bezieht, daher Jesus ohne jeden Zusatz von dem: ὁ πέμψας με redet z. B. 8, 16. 18. 26. 29 etc., der Täufer dagegen von dem ὁ πέμψας με βαπτίζειν 1, 33. Diese Sendung des Täufers durch Gott steht auch für den Evangelisten hoch im Wert, und es ist nicht richtig, wenn B. weiterhin meint, es sei „nicht am Platze, eine Bezugnahme des Evangelisten auf das A. T. (Mal. 3) im Sinne einer Auszeichnung für den Weg-

bereiter des Messias zu statuieren". Die auszeichnende Kraft dieser Bezugnahme — 3, 28 wie Ma. 11, 10 auf Mal. 3, 1, 1, 23 wie Ma. 3, 3 auf Jes. 40, 3—5 — wird dadurch nicht gemindert, dass sie in einem Zusammenhange auftritt, in dem Johannes sich Christo gegenüber als den Geringeren bekennt. Das Mass der Auszeichnung vor anderen, die seine Stellung als Wegbereiter des Messias ihm einbringt, hat man daraus zu ermessen, dass er der einzig Wissende ist in Israel 1, 27. 29, dass er dies ist auf Grund besonderer göttlicher Offenbarung 1, 33,[1]) dass dieses sein Wissen ihn, den Vorläufer, emporhebt in die unmittelbare Nähe des Messias, der sich mit ihm zusammenschliesst 3, 11.

3. Ein Gegensatz der „Namen" beider ist nicht vorhanden, denn *θεός* ist kein Name, sondern Wesensbezeichnung, und das Gegenteil wäre dazu einzig und allein in dem *ἄνθρωπος* zu finden, nicht aber in dem Namen Johannes. Dass *ὄνομα αὐτῷ* eine besonders signifikante Formulierung sei, ist eine leere Behauptung, s. 3, 1 *Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ;* und wenn B. den Namen Johannes als bezeichnend hinstellt für „doch nur einen solchen, dem oder an dem Gott seine Gnade und Huld erweist", so hätte ihm, da er Lk. 1, 13. 63. 66 erwähnt, ein Blick auf Lk. 1, 15—17. 76ff. wohl zeigen können, was es mit diesem „nur" auf sich hat. Die metaphysische Auffassung des *ἦλθεν* v. 7, die B. auf den Gegensatz zu dem v. 2 wiederholten *ἐν ἀρχῇ ἦν* gründet, scheitert schon an dem Zusatz *εἰς μαρτυρίαν*, das doch gar zu deutlich auf sein öffentliches, amtliches Auftreten hinweist, und es müsste wenigstens noch ein *εἰς τὸν κόσμον* hinzutreten, cf. 18, 37 *εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω.* Ma. 11, 8 steht das *ἦλθεν* vom amtlichen Auftreten des Täufers, dabei wird es also auch hier sein Be-

[1]) Dieser Punkt würde noch an Gewicht gewinnen, wenn man mit Holtzmann (Handk. S. 49) u. a. annähme, dass hier die Bedeutung der Taufe Jesu darauf beschränkt sei, dass sie zum *σημεῖον* für den Täufer wird. Hierbei ist jedoch nicht beachtet, dass Johannes im Unterschiede von den Synoptikern den Bericht dem Täufer, also einem dabei Mitwirkenden in den Mund legt und der Unterschied zwischen inhaltlicher und formeller Differenz ist einfach ignoriert.

wenden haben ebenso wie mit dem parallelen ἐγένετο v. 6 cf. Mc. 1, 4.

Also es erstand, trat auf ein Mensch von Gott gesandt — wie an die alten Propheten ergeht an ihn der Befehl Gottes zum Predigen und Handeln 1, 33 cf. Lk. 3, 2 — mit Namen Johannes — in Kraft und Gnade Gottes kommt er. Wohl verkündigt er das Gericht für die Sünder aber auch Vergebung für die Bussfertigen und gibt Erkenntnis des Heils dem Volke des Herrn, vor dem er hergeht, ihm den Weg zu bereiten. Nicht seine Verkündigung von Gericht und Busse, Gnade und Vergebung ist das Neue, das er bringt, sondern ihre Begründung, nach den Syn. ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ oder, johanneisch ausgedrückt, dass er der unmittelbare Vorläufer des Trägers des Heils ist, ist seine Besonderheit. Darum kann auch der Evangelist jenes erste beiseite lassen — obwohl die Erwähnung der Wassertaufe 1, 26; 3, 23; 4, 1 für unser, die Synoptiker voraussetzendes Evangelium zur Charakteristik seines eigentümlichen Werkes auch nach der Seite hin vollauf genügt — und sich darauf beschränken, dieses Neue seiner Verkündigung zu berichten, das sich erstreckt auf seinen nahen Zusammenhang mit dem erwarteten Messias, den er nun nicht mehr als zukünftigen verheisst, auf den er vielmehr als auf einen Gegenwärtigen hinweist, von dem er zeugen kann aus innerster eigener Erfahrung.[1]) Darin konzentriert sich seine ganze Aufgabe — ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ — auf die Nähe des Heils, das unmittelbar bevorstehende Auftreten des Heilsträgers das Volk vorzubereiten, ihm zuzurufen: er steht mitten unter euch 1, 26 cf. v. 9. Sie kennen ihn nicht, er weiss ihn kraft göttlicher Eingebung 1, 33, darum muss er von ihm zeugen, auf dass, wenn er selber kommt mit seinem Anspruch das Licht, der Heiland der Welt zu sein, sie durch ihn gläubig und dadurch gerettet werden. Könnte man die beiden ἵνα — Sätze des 7. Verses parallel und gemeinsam abhängig vom Hauptsatze denken, so wäre das δι' αὐτοῦ wohl auf Johannes

---

[1]) Die persönliche, sinnliche oder innere Erfahrung ist Grundlage und Bedingung des „Zeugnisses" cf. Weiss und Holtzmann zu der Stelle.

zu beziehen. Ob aber durch Johannes Zeugnis Glaube geweckt worden sei, Glaube im johanneischen Sinne an Jesum als den Christ und damit an den in ihm offenbaren Gott oder, und das ist dasselbe,[1]) Glaube an Gott als den Vater durch seinen Sohn und um seines Sohnes willen, bleibt trotz 1, 37ff. fraglich.[2]) Das *πάντες* weist jedenfalls auf ein weiteres Gebiet als das des Täufers gewesen, stimmt aber zu den sonst über das Wirken Christi gemachten Angaben 10, 16, und bei der Abhängigkeit des zweiten *ἵνα*-Satzes vom ersten (so Holtzmann und Luthardt) liegt jedenfalls die Beziehung auf *τὸ φῶς* am nächsten. So auch Grotius, Ewald, Lampe.

Eine weitere Stütze erhält diese Ansicht durch das folgende *ἐκεῖνος*, das sich am besten und einfachsten erklärt, wenn es über das, Christum als das Licht bezeichnende *δι' αὐτοῦ* auf Johannes den Täufer, das ferner stehende Subjekt des letzten Hauptsatzes zurückgreift. Es liegt also auf dem *ἐκεῖνος* keinerlei sonderliche Betonung, auch nicht durch einen besonderen Gegensatz in v. 9, so dass man etwa mit Luther hier übersetzen dürfte: das war das wahrhaftige Licht. Der doppelte Gegensatz, in dem v. 8a steht, ist vielmehr dieser: erstens: er war zwar nicht das Licht (Heil, Heiland), wohl aber Zeuge des Lichtes 8b; und zweitens: nicht zwar war er das Licht, wohl aber war trotzdem das Licht vorhanden und sein Hereinbrechen unmittelbar bevorstehend v. 9. So ist er der mit dem Finger auf den Träger des Heils hinweisende Vorläufer desselben. Diese drei Punkte kehren genau im Evangelium wieder 1, 19—24. 25—28. 29—36, der letzte, eine Zusammenfassung der positiven Momente der beiden ersten, bildet dort ihren Abschluss und findet sich im Prolog deutlich ausgesprochen erst v. 15; ob dort mit Recht, darüber

---

[1]) gg. Weiss, Kommentar S. 58 Anm. 2; s. 10, 30; 8, 19; 14, 9; 16, 3; 5, 23; 14, 13; cf. Schlatter, Der Glaube S. 116ff.

[2]) Es ist nicht unmöglich aber, wie Weiss richtig hervorhebt, durchaus unwahrscheinlich, dass das 1, 40—42 Erzählte demselben Tage angehöre, an dem die zwei Johannesjünger nachmittag um 4 Uhr mit Jesu in seine Wohnung oder Herberge gingen. Über die Entstehung des Glaubens der Jünger s. u. S. 56.

später. Im Evangelium antwortet Johannes den Abgesandten der Pharisäer 1, 19—24: „Ich bin nicht der Heiland, nur predigend gehe ich vor ihm her“; und auf ihren Einwurf: was taufst du denn, wenn du nicht der Heiland bist und mit ihm nichts zu thun hast? gibt er zurück: ich bin der Heiland nicht, ich taufe nur mit Wasser, deswegen ist aber doch der Heiland da — mitten unter euch steht er 1, 25—28. Und diesem seinem Zeugnis: „ich bin der Vorläufer, der Messias ist da“, hat es nicht an Bestätigung gefehlt: Es ist ihm vergönnt, seine Hand auszustrecken mit den Worten: Siehe, das ist er 1, 29—36. Damit ist der Höhepunkt erreicht, seine Aufgabe erfüllt, er hat das Volk vorbereitet für und hingewiesen auf den Messias, der bisher im Verborgenen stand neben ihm, nun aber auftreten wird 9c, auftreten mit dem Anspruch das Heil der Welt zu sein 9a — *ἀληθινόν:* er ist es wahrhaftig und er allein: denn er ist es für alle — und mit der Verheissung, jeden des Heils teilhaftig zu machen 9b, der durch ihn und an ihn gläubig wird 7b.

Wie haben sich die Menschen nun zu diesem Anspruch, zu dieser Verheissung gestellt, sich versagend und ablehnend oder anerkennend und annehmend?

v. 10 und 11. Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn entstanden und die Welt erkannte ihn nicht; er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Es wird sich empfehlen v. 10 so wie hier geschehen mit dreimaligem Maskulinum zu übersetzen.[1]) Der zweite Teil wenigstens erfordert das wegen des im dritten Satze folgenden *αὐτόν* und wegen der Rückbeziehung auf v. 3,[2]) wenn auch anderseits das *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* eine unmittelbare Fortsetzung des Vorhergehenden bildet, also eigentlich noch *φῶς* als Subjekt vorauszusetzen scheint. Da unter allen Umständen die nämliche Person gemeint ist, gleichgültig ob man *φῶς* oder *λόγος* als zu ergänzende Bezeichnung derselben sich denkt, so wird der

---

[1]) Ebenso Weizsäcker und Weiss, Kommentar S. 62 Anm. 1.

[2]) Sollte jenes nicht durch diese veranlasst sein?

Sinn dieser Aussage durch Entscheidung für das eine oder andere nicht weiter berührt. Hier ist nun der Ort, endgültig zu entscheiden, was es mit dem λόγος ἄσαρκος auf sich habe; wir nennen Godet, K. Weiss und Baldensperger, die von den Neueren bei dieser Ansicht verharren.[1]) Godet sieht sich für den ersten Teil des 10. Verses dazu veranlasst, um den Zusammenhang mit dem zweiten zu verstehen, bezieht aber dann selbst den dritten Satz auf die Verwerfung des in Christo auf dem Schauplatz der Geschichte erschienenen Lichtes. Ebenso willkürlich, als wenn man v. 10 von dem λόγος ἄσαρκος, v. 11 von dem ἔνσαρκος handeln lässt. Bald. und Weiss stützen sich auf fremde und deshalb nicht massgebende Instanzen, nämlich auf die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts, namentlich Justin; daneben Weiss auf das Alte Testament, — er findet v. 11 die Gesetzgebung am Sinai — B. auf Paulus nach Rö. 10 und 1. Kor. 10. Aus Johannes führt letzterer 8, 56 an und vermag das ἠγαλλιάσατο als messianische Ausdeutung des Lachens Abrahams in Genesis 17 zu erklären! Wie diese Auffassung dem Zusammenhange des Prologs, der vorherigen Erwähnung der geschichtlichen Erscheinung des Täufers entschieden widerspricht, so ist sie auch unvereinbar mit dem sonstigen Gebrauch des εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ und ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον im Evangelium, die ebenso auf Jesum wie auf ihn als das Licht angewendet werden.

Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt 3, 16; wie er Jesum, so sendet dieser seine Jünger in die Welt 17, 18. Könnte hiernach zweifelhaft sein, wie diese Sendung in die Welt aufzufassen sei, so findet sie ihre Erklärung in den Stellen, wo Jesus von seinem Kommen in die Welt redet, in deren Mittelpunkte 18, 37 und 16, 28 stehen. Erstere Stelle, sein Selbstzeugnis vor der Obrigkeit, bringt dies Kommen in die Welt in Beziehung zu seiner Geburt, also zu seinem Eintritt in das Erdenleben, von der es aber anderseits doch getrennt bleibt; die zweite, das Wort, das seinen Jüngern die Augen öffnete

[1]) O. Holtzmann, Das Johannesevangelium S. 197; auch H. Holtzmann, im Handk. IV S. 32?

16, 29, verknüpft es gegensätzlich mit seinem Hingang zum Vater. Sein Fortgang aus dieser Welt ist sein Tod, das Ende seines Menschenlebens. Ebenso nun auch 9, 39; 11, 27; 6, 14. Sein Sein in der Welt ist also nicht ein ewiges Kommen und Gehen, sondern ein einmaliges, zeitlich scharf umrissenes Dasein, das ein „Noch nicht“ ebenso gut hat wie ein „Nicht mehr“ 17, 11 ff. Dieselben Aussagen haben wir nun auch über das Licht: Es ist in die Welt gekommen im Sohne 3, 19,[1]) hat an Jesu Dasein seine zeitliche Grenze 9, 5, und das Ende seiner Anwesenheit auf Erden bedeutet zugleich das Ende der, um im Bilde zu bleiben, sichtbaren Anwesenheit des Heils 12, 35. So ist das Kommen in die Welt bezw. das Sein in derselben an unserer Stelle, wo es sich nicht um die Person, sondern wie v. 6—9 zeigt um das Hervortreten des Heilsträgers als solchen handelt, also um das Auftreten der Person in ihrer Eigenschaft als Amtsträger, entsprechend dem *ἦν ἐρχόμενον* v. 9 zu bestimmen als das auf Grund seines Eintritts in die Welt und nach demselben erfolgende amtliche Auftreten des Messias; und es ist unzweifelhaft, dass hier wie überall im Prolog von der geschichtlichen Person Jesu Christi gehandelt wird.

Es ist bedeutsam und ein weiterer Beweis für unsere Auslegung der ersten Verse, dass von diesem im zweiten Satze ausgesagt wird: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Es ist diese Behauptung der Schöpfungsmittlerschaft also in der That nicht eine Folgerung aus der von Philo entlehnten metaphysischen Logosspekulation, sondern sie ist den sonstigen neutestamentlichen Ausführungen hierüber vollkommen analog und gleich ihnen eine Glaubensaussage über den als Gottessohn und Gott erkannten Menschen Jesus.

Der *κόσμος*, von dem Johannes redet, ist die geschaffene Welt, doch ist eigentümlich, wie er diesen Begriff verwendet. Wo einfach *ὁ κόσμος* steht, lässt sich im Evangelium, so weit ich sehe, mit zwei Ausnahmen, für „Welt“ auch „Menschenwelt“ setzen. Wie sich ihm ja alles und jedes orientiert an seinem Verhältnis und seiner Stellung zu Gott, so konzentriert

[1]) cf. 12, 46 *ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἦλθον.*

sich ihm der Begriff „Welt“ auf diejenigen Repräsentanten derselben, die in unmittelbarer Beziehung zu Gott stehen. Diese Beziehung ist aber keine ungetrübte, vielmehr besteht eine Störung des inneren geistigen Zusammenhanges, es herrscht also ein Zustand der Zusammenhangslosigkeit trotz, wie das Vorhandensein des Schöpfungsbegriffes zeigt, äusserer, naturhafter Zusammengehörigkeit. Es ist also nicht von einem ausschliessenden dualistischen Gegensatz zu reden, der physisch oder metaphysisch wäre, sondern es handelt sich um den von der Welt d. i. der Menschheit selbst herbeigeführten Gegensatz derselben gegen Gott, infolgedessen sie sich in einem Zustand der Abkehr von Gott befindet.[1]) Dass dies der Thatbestand ist, zeigen besonders deutlich die Abschiedsreden. Die Jünger sind, obwohl noch *ἐν τῷ κόσμῳ*, nicht mehr *ἐκ τοῦ κόσμου*, weil Jesus sie der Welt entnommen hat, gleichwie er selbst nicht aus der Welt ist 15, 19; 17, 14. Nicht um Zerreissung des Naturzusammenhanges handelt es sich hierbei, sondern um Loslösung aus dem geistigen Zustand der Menschheit, um ein Herausnehmen aus der Gottesferne, in der sie sich befindet, und um die Versetzung in Gottesnähe und Gottesgemeinschaft, in der er steht. So kann er seine Jünger 17, 18 in die Welt senden, der sie innerlich entnommen sind, während sie ihr äusserlich noch angehören und ihre Aufgabe ist, anderen das zu bringen, was Jesus ihnen gebracht hat: Befreiung aus der Gottesferne der Welt und Gottesgemeinschaft; dann soll die Welt auch zur Erkenntnis der Person und des Werkes Jesu kommen, der sie sich bei seinen Lebzeiten versagt hat 17, 23. 25; 14, 17. 31.[2])

---

[1]) Über Dualismus und Vorherbestimmung innerhalb der Menschheit s. u. S. 52.

[2]) An denjenigen Stellen, wo nicht die Menschenwelt, sondern die sinnliche Welt als solche gemeint ist, pflegt *ὁ κόσμος οὗτος* zu stehen 8, 23; 11, 9; 12, 25. 31; 13, 1; 14, 30; 18, 36; beachte besonders 12, 31 und 18, 36. 37, wo beides wechselt. Die zwei Stellen, wo *ὁ κόσμος* für das Weltall steht, 17, 5 und 24, handeln genau wie unsere von der Schöpfung; es ist also der scheinbar widerspruchsvolle Gebrauch des Wortes hier nicht ohne Analogie im Evangelium.

Dem *οὐκ ἔγνω* entspricht nun in v. 11 das *οὐ παρέλαβον*, das das ablehnende Verhalten Jesu gegenüber unter einen anderen Gesichtspunkt stellt, entsprechend dem Wechsel des Subjekts. Denn es geht nicht an, *τὰ ἴδια* als eine neue Bezeichnung des *κόσμος* aufzufassen,[1]) obwohl das Eigentumsrecht Jesu an die gesamte Menschheit unbestreitbar ist. Das Wort *ἴδιος* hat aber doch eine gewisse abgrenzende, das innerhalb der Grenze Liegende eng anschliessende Kraft (1, 42; 4, 44; 5, 18. 43; 7, 18; 8, 44; 13, 1; 15, 19; 16, 32; 19, 27) und es wird hier nicht anders liegen als Kapitel 10, wo Jesus von dem durch die Thür eingehenden Hirten redet 10, 3 und seinen eigenen Schafen, dann sich selbst als die bewahrende Thür und den schützenden guten Hirten dieser seiner Eigentumsherde bezeichnet (10, 12) und endlich neben diese *ἴδια* noch *ἄλλα πρόβατα* stellt, die nicht aus diesem Stall von seinem Eigentum sind, aber zum *κόσμος* doch wohl gehören. Man wird also bei der gewöhnlichen Erklärung, dass hier nach Ex. 19, 5; Dt. 7, 6; Ps. 135, 4 das auserwählte Volk speziell gemeint sei, stehen zu bleiben haben, zumal da 18, 20 dieselbe Zusammenstellung von *κόσμος* und Juden sich findet.[2]) Zweimal mit stark betontem *ἐγώ* anhebend verteidigt sich Jesus, zunächst ganz allgemein: zu aller Welt frei öffentlich habe ich geredet; und dann: überall, wo die Juden sich versammeln, habe ich gelehrt.

Dem entspricht denn auch der Verlauf seiner Thätigkeit. Johannes ist mit den Synoptikern darin völlig einig, dass im ersten Teile derselben Jesus vornehmlich in Galiläa gewirkt hat 2, 1. 11; 4, 3. 43. 54. Kap. 6, 1 befindet er sich bereits dort, 7, 1 zeigt einen längeren Aufenthalt daselbst. Diese der synoptischen entsprechende galiläische Wirksamkeit erstreckt sich bis 7, 9. Hier wie dort hat sie ihren Höhepunkt in der Speisung der Fünftausend mit dem anschliessenden Wandel Jesu auf dem See, Joh. 6, 1—21; Mk. 6, 31—52; Ma. 14, 13—33. Hier wie

---

[1]) So Holtzmann Handk. S. 33 unter kosmologischer, Lütgert S. 8 unter christologischer Ableitung.

[2]) Vgl. übrigens Jer. 10, 16: Der Schöpfer des Alls ist er und Israel ist sein Eigentumsstamm.

dort steht gegen Ende derselben das Petrusbekenntnis.[1]) Die johanneischen Jerusalemreisen innerhalb dieses Zeitraumes geben den geschichtlichen Thatbestand an.[2]) Hier in Galiläa (und Samaria) sind es nicht nur Juden im strengeren Sinne, mit denen er in Berührung tritt, hier ist es die Menschenwelt auch ausserhalb des als Eigentum Gottes ausgesonderten, zum Eigentum des Messias vorbereiteten Volkes Israel.[3]) Mögen dessen Glieder auch einen, vielleicht den grössten Teil seiner Hörer und zeitweiligen Anhänger gebildet haben, noch hat er es nicht ausschliesslich mit ihnen und ihren Vertretern zu thun und der Erfolg seiner galiläischen Wirksamkeit ist der, dass seiner Jünger viele hinter sich gingen 6, 66, denn sie hatten den Menschensohn nicht verstanden 6, 53. 60, den Gottessohn nicht erkannt 1, 10; 6, 42; cf. 6, 69.

Anders lautet das abschliessende Urteil am Ende des nächsten Abschnittes (c. 7, 10—12, 50.), in dem er fast ausschliesslich mit den jerusalemischen Juden und den offiziellen Ver-

---

[1]) 6, 67—69; Ma. 16, 13—20; Mc. 8, 27—30; Lk. 9, 18—21. Ein zweites Bekenntnis für Joh. anzunehmen, nötigt weder die abweichende Formulierung des Christusbekenntnisses, das interessanterweise bei jedem der Synoptiker verschieden lautet, noch das Hineinspielen der den Synoptikern fremden Szene und des an sie anknüpfenden Gedankens 6, 66—68. Das betreffende Gespräch hat sich ganz sicher nicht auf die doppelte Frage und Antwort, die Mk. und Lk. allein berichten, beschränkt, wie schon Matthäus zeigt. Der Ort kann bei Joh. sehr wohl Caesarea Philippi sein, die Synagoge von Kapernaum ist es jedenfalls nicht. Das dort Gesprochene hat deutlich v. 59 seinen Abschluss erreicht, und Jesus befindet sich nach v. 66 wieder auf der Wanderung.

[2]) S. Ma. 23, 27; Lk. 13, 34; Wendt S. 8—10; Zahn, Einl.[2] II, 503 ff.; Zöckler, R.E.[3] IX, S. 22, 31 ff. Diese Thatsache wird dadurch nicht erschüttert, dass Jülicher ihre Feststellung (Einl. S. 332) ein „kindliches Vergnügen“ nennt. Eine weitere Zustimmung der Synoptiker zu dem johanneischen Bericht, dass Jesu vorwiegend in Galiläa verlaufende Thätigkeit doch auch Judäa berührt hat, enthält Lk. 4, 44, wo man unzweifelhaft mit Zahn II, 373. 389 f. und Nestle[2] 225 nach ℵBCLQR etc. τῆς Ἰουδαίας zu lesen hat.

[3]) S. die Samariterin, vielleicht auch den βασιλικός, wenn man 4, 47 ff. mit Ma. 8, 5 ff. identifizieren darf; ferner die Kanaanitin Ma. 15, 21—28 und Ma. 4, 15 = Jes. 9, 1 das Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν.

tretern des Volkes verhandelt und streitet. Hier sind Erkenntnis- und Glaubensanfänge reichlicher vorhanden, aber, die sie zeigen, erscheinen bedroht und gefährdet c. 9. Hier vermögen sie der Macht seiner Worte und dem Zeugnis seiner Werke nichts entgegenzusetzen, darum suchen sie ihn mit Gewalt zu beseitigen c. 10 und 11, 57. Hier glauben wohl viele an ihn, aber sie fürchten sich, es zu bekennen 12, 45. So ist es weniger Mangel an Erkenntnis und Glaubensfähigkeit als Hass und Verstockung und Menschenfurcht, die die Juden hindert; darum lautet der Vorwurf schärfer, der ihnen gemacht wird 12, 37. 42. Sie waren anders vorbereitet, haben in anderer Weise das Recht und die Macht seines messianischen Anspruches erfahren, so gehörten sie ihm in anderer, besonderer Weise zu, und sie haben ihn verstossen 1, 11.[1]) War ihre Verpflichtung, ihn aufzunehmen, grösser, so ist auch ihre Schuld grösser,[2]) dass sie es nicht thaten, als bei der Welt; grösser aber noch als ihre Schuld ist der Schade, den sie sich selber zugefügt haben, denn sie haben sich selbst des grossen Gutes beraubt, das er verliehen hat denen, die an ihn glauben:

v. 12 und 13. Wie viele aber ihn aufnahmen, er gab ihnen Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die da glauben an seinen Namen, die nicht aus Geblüt noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern die aus Gott geboren sind.

Das sind nun erst die, die wirklich ihm angehören, die nicht nur von Rechts wegen sein Eigentum sein sollten und müssten, sondern die wirklich sich ihm zu eigen gegeben haben. Die sind aber vereinzelt und zu zählen, bilden nur eine Ausnahme zu der eben genannten Regel, es sind nämlich thatsächlich nur die Jünger. Kap. 10 gibt auch hier die weitere Parallele. Das Volk Israel bildet, wie wir sahen,

---

[1]) Franke bemerkt S. 21: In Galiläa geht der Unglaube nicht hinaus über Schwerfälligkeit und Missverständnis, nur in Judäa kommt es zu eigentlichen Konflikten.

[2]) S. Weiss zu der Stelle.

die Eigentumsherde Christi, seine *ἴδια πρόβατα* von Rechts wegen 10, 12. 14; deshalb gehören die einzelnen Juden doch nicht zu denselben 10, 26. Durch ihr Verhalten, dass sie ihm nicht folgen 10, 27, ihn nicht aufnehmen 1, 11, zeigen sie, dass sie eben nicht als sein Eigentum betrachtet werden wollen und dürfen. Als dieses endgültig feststeht 13, 1 a, wendet daher nun Jesus von ihnen sich ab und denen zu, die durch ihr bisheriges Verhalten als sein wahres Eigentum sich erwiesen haben, darum allein nun noch mit Recht den Namen der *ἴδιοι* tragen: nur mit den Jüngern hat er es jetzt noch zu thun bei seinen Lebzeiten, ihnen hat er sich nun ganz gewidmet, sie geliebt bis an das Ende 13, 1 b. Ihnen zunächst gelten unsere Verse und gilt der letzte Abschnitt des Evangeliums über die Wirksamkeit des Menschen Jesus Christus (Kap. 13—17), durch ihre Vermittelung, also erst in in zweiter Linie, dann auch allen denen, die durch sie und gleich ihnen später noch gläubig wurden 17, 20. Zu diesen in erster Linie Beteiligten, zu den wenigen, die ihn aufnahmen, gehört der Verfasser, der daher auch im folgenden, zugleich im Namen seiner Genossen, ausführlich von der persönlichen Erfahrung redet, die sie mit, an und durch Jesus gemacht haben, die er hier thematisch kurz zusammenfasst: e r g a b i h n e n M a c h t, G o t t e s k i n d e r z u w e r d e n. Nicht Gotteskindschaft hat er ihnen verliehen bei seinen Lebzeiten, wohl aber die Anwartschaft darauf, die Berechtigung und Befähigung dazu. Er hat sein Werk in seinem Leben noch nicht zu endgültigem Abschluss gebracht, sondern ist mit einer Verheissung von hinnen gegangen, die er seinen Jüngern, denen, die wirklich die Seinen waren, gegeben hat, die ihnen gilt und allen ihren Nachfolgern in dieser Beziehung. Die Erfüllung derselben ist gebunden an seinen Hingang zum Vater und seine Erhöhung 7, 39; 16, 7, ist Fortsetzung und Vollendung seines Lebenswerkes, denn sie ist Heilsgegenwart Gottes in den Menschen, wie sein Erdenleben Heilsgegenwart Gottes unter den Menschen war 14, 17 cf. 1, 14. Diese Verheissung tritt uns entgegen in den drei Begriffen *τέκνα θεοῦ, παράκλητος* (*πνεῦμα ἅγιον*), *κοινωνία*, sie ist das Hauptmoment

unserer Verse und der eigentlichste Inhalt der Abschiedsreden Kap. 13—17.[1])

Im weiteren liegt die Sache nun aber doch nicht so, dass v. 12 zwar die Gotteskindschaft als Folge und Erfolg des Glaubens[2]) erschiene, v. 13 dagegen umgekehrt der Glaube an die Geburt aus Gott gebunden wäre. Denn es geht nicht an, das *οἳ ἐγεννήθησαν* auf *τοῖς πιστεύουσιν* zu beziehen, denn *τοῖς πιστεύουσιν* ist gar nicht selbständig, sondern erklärende und erweiternde Apposition zu *αὐτοῖς*. Dieses steht in der Mitte, einerseits rückblickend: *ὅσοι ἔλαβον*, das kleine Häuflein seiner Getreuen; anderseits vorschauend: *τοῖς πιστεύουσιν*, alle die an seinen Namen glauben jetzt und bis an den jüngsten Tag.[3]) Bezöge man demnach das *οἳ ἐγεννήθησαν* auf *αὐτοῖς*, so wäre das allerdings ein noch krasserer Ausdruck des von Hilgenfeld[4]) und Holtzmann[5]) behaupteten Dualismus. Diese Beziehung ist aber in keiner Weise geboten. Grammatisch ist es durchaus zulässig, das *οἳ ἐγεννήθησαν* mit *τέκνα* zu verbinden, und die Begriffe Kind und Geburt liegen nun einmal so nahe bei einander, dass man sie doch nicht ohne Not von einander reissen sollte. Ausserdem ist dieser Dualismus wohl im Gnostizismus, nicht aber bei Johannes zu Hause.[6])

---

[1]) Letzteres bringt sachlich den Begriff *κοινωνία*, der Ausdruck findet sich dann im ersten Brief.

[2]) Doch wohl des Glaubens an den Sohnesnamen nach 3, 18; 2, 23.

[3]) Genau entsprechend 17, 20: *οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων* (ptc. praes!) *διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ* cf. 7, 39 *οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.*

[4]) Hilgenfeld, Evangelien S. 231 Anm. 1. Einleitung S. 726 f.

[5]) Holtzmann, Neutest. Theol. II, 486 ff.

[6]) Es ist zunächst ein arger Missgriff, wenn man aus 11, 52 auf vorchristliche „Gotteskinder" ausserhalb Israels geschlossen hat, Hgf. Evg. 297. Denn dieser Vers bildet mit dem vorhergehenden ganz deutlich eine von dem späteren Standpunkt und Verständnis des Evangelisten aus gemachte Anmerkung. Es ist ferner falsch, den Dualismus aus Stellen wie 3, 20—21; 6, 44; 8, 42—47; 10, 26 ableiten zu wollen; die sagen nichts von einer „substantiellen Wesensbestimmtheit". Der Ausdruck *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* kommt überhaupt erst im Brief wieder vor — die Parallelen im Evg. 3, 3. 5. 6 — und dort spricht die unserer verwandte Stelle 5, 1 deutlich gegen die

Was bedeutet nun aber die Geburt aus Gott? Zunächst ist aus dem gemeinsamen Gegensatz des ἐκ σαρκός hier und 3, 6 ersichtlich, dass der Begriff nichts Anderes besagt als das dort gebrauchte ἐκ πνεύματος und ἄνωθεν γεννηθῆναι. Ein Gotteskind also ist, wer aus Gott, d. i. aus dem Geiste neugeboren ist. Bleiben wir, um den Sinn dieser Aussage festzustellen, vorerst im Bilde, so werden wir erklären müssen, dass alle Geburt einen Lebensanfang setzt. Es ist nicht die Rede von der Entwicklung oder dem Hervortreten einer bereits vorhandenen Wesensseite an den Menschen im Sinne jenes Dualismus, auch nicht von der Einpflanzung einer Kraft zu neuer, anders gearteter sittlicher Bethätigung,[1]) sondern von einem wirklichen Anfang wirklichen Lebens. Geburt ist nun aber weiterhin, wie Luthardt mit Recht hervorhebt, nicht ein Selbstgewolltes und Selbstgewirktes, sondern ist in erster Linie eine Thatsache, die einem widerfährt.[2]) So widerfährt dem Gläubigen diese neue Lebenssetzung von Gott her oder aus dem Geiste; im Gegensatz zu seiner ersten leiblichen Geburt ein „Noch-einmal-geboren werden"!

Reihenfolge: Geburt aus Gott, dann Glaube. Spräche Jesus in den oben genannten Stellen den Juden eine „substantielle Wesensbestimmtheit" von Gott her ab, so hätte er ihnen 8, 39. 40 auch ihre „substantielle Wesensbestimmtheit" von Abraham her abgesprochen, also die natürliche Abstammung von ihm. V. 39[b] und 42[a] liegen genau parallel. Es handelt sich aber überhaupt nicht darum, wer als irgendwie physischer oder metaphysischer Urheber der einzelnen Juden anzusehen sei; ihrem Pochen auf Gottes Erwählung (Israel ist mein erstgeborener Sohn, Ex. 4, 22!) und ihre Abstammung von Abraham stellt Jesus seine Forderung des rechten inneren Verhaltens zu Gott gegenüber. Wer im rechten Verhältnis zu Gott steht (sein Wort, seine Gebot hält, die Wahrheit thut etc.), dem kann Jesus bezeugen, dass er aus Gott ist 8, 47, der kennt Gott und würde daher auch Jesum als den Christ erkennen, als den, in dem Gott gegenwärtig ist. Wer in seinen Sünden verharrt, der verharrt in Gottesferne und bleibt daher auch ferne von dem, in dem Gott da und nahe ist, von Jesus, dem Licht der Welt, daher der Vorläufer des Lichts zur Busse ruft. Man vergleiche 3, 19—21; 8, 39—47 mit Lk. 3, 7—9.

[1]) S. Weiss, Neutest. Theologie S. 634.

[2]) Daher aus Gott geboren und aus Gott gezeugt sein keinerlei Unterschied macht.

Durch die erste Geburt ist den Menschen auch „Leben“ gegeben worden, Leben, das ruht auf dem schöpferischen Geiste Gottes als des Lebendigen, und man muss daran festhalten, dass mit diesem Leben eine den Tod überdauernde Existenz den Seelen aller Menschen, nicht nur der Gotteskinder, von Natur zukommt 5, 28. 29 cf. 12, 25; 11, 24. Man wird also diesen zeitlichen Gesichtspunkt nicht pressen dürfen, wenn man den Begriff des für die Gotteskinder vorbehaltenen „ewigen Lebens“ erklären will. „Leben“ und „ewiges Leben“ sind nicht so unterschieden, dass damit das irdische Leben und das über diese Zeit hinausliegende gemeint seien, denn auch *ζωὴ αἰώνιος* bezeichnet, wie wir sahen (S. 31), ein nicht nur zukünftiges sondern auch schon gegenwärtiges Gut. Beide benennen vielmehr ein und dasselbe, das einzige diesen Namen verdienende Leben, das daher neben *ζωὴ αἰώνιος* auch einfach *ἡ ζωή* heisst. Nicht der Zusatz *αἰώνιος* gibt also für den Begriff „ewiges Leben“ das entscheidende Moment ab, er verstärkt vielmehr nur die in *ἡ ζωή* schon liegende Prägnanz des Ausdrucks. Es kommt hier wieder in Betracht, dass zu wahrem Leben Freude und Gottesgemeinschaft gehört. Das gilt wie von dem irdischen Leben so auch von dem, in welches dieses mündet, dem ewigen Leben in dem prägnanten Sinne seiner schliesslichen Verwirklichung und Vollendung. Jenseits des Erdendaseins dauernde Existenz in Gottesferne wäre dauernder (ewiger) Tod, dieselbe in Gottesgemeinschaft ist ewiges Leben. Die endgültige Entscheidung erfolgt in der Auferstehung. Gegeben ist also für die menschliche Seele mit der ersten Geburt wohl das Moment der Dauer auch durch Tod und Auferstehung hindurch (Unsterblichkeit), nicht aber das der Gottesgemeinschaft. Diese in dem johanneischen Lebensbegriffe stark hervortretende Seite desselben wird also aus der neuen Geburt, der Kindschaft Gottes herzuleiten sein.

Damit stimmt genau diejenige Stelle des ersten Briefes überein, die über die Gotteskindschaft genauer sich ausspricht I, 3, 2, wenn dort als das noch nicht erreichte aber unzweifelhafte (*οἴδαμεν*) Ziel derselben bezeichnet wird: *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.* Es ist also die Geburt aus Gott oder aus dem

Geist ein soteriologischer Begriff und bezeichnet die Versetzung in den Stand des Lebens, d. i. der Gottesgemeinschaft.

Die Entscheidung über den endgültigen Zustand der Zugehörigkeit oder Ausgeschlossenheit dieser Gottesgemeinschaft gegenüber erfolgt, wie wir sahen, auf Grund eines Urteilsspruches über die guten oder schlechten Thaten des Menschen in seinem Leben 5, 29, was wieder in der verlängerten Linie der alttestamentlichen Annahme liegt, dass Tod und Leben, Strafe und Lohn für rechtes oder verkehrtes Verhalten und Verhältnis zu Gott sind. Ist nun der Tod, der endgültige Ausschluss aus der Gottesgemeinschaft, Folge und Strafe der Sünde, die jetzt als unveränderliches und nie fehlendes Merkmal zum Wesen des natürlichen Menschen oder zur menschlichen Natur gehört 3, 5—6 cf. 9, 41, so ergibt sich, dass die Versetzung in dieselbe die Aufhebung der Folge und Auslösung der Strafe der Sünde bedeutet, oder dass die geistige Geburt und mit ihr Gotteskindschaft und ewiges Leben zwar nicht ohne weiteres besteht in Vergebung der Sünden, wohl aber auf ihr beruht. In diesem Gedankenkreis bewegt sich das Nikodemusgespräch 3, 1 ff. Alles Fleischgeborene ist und bleibt Fleisch, ist und bleibt somit in sündiger Bestimmtheit.[1]) Deren Wirkung und Folge aufzuheben, bedarf es der neuen Geburt aus Wasser und Geist, die nun den Eintritt in das Reich Gottes ermöglicht. Der Eintritt in das Reich Gottes ist nichts anderes als der Eintritt in die Gottesgemeinschaft, ins ewige Leben; beides zukünftig und gegenwärtig, zukünftig als abschliessender Akt und endgültiger Zustand, gegenwärtig als unzweifelhaft gewisses, freudevolles, hoffnungssicheres Bewusstsein des Heils, der Vergebung der Sünden, damit der Erlösung aus Gottesferne und der Versetzung in Gottes Gemeinschaft.

Das ewige Leben, das hier als Folge der neuen Geburt erscheint, ist nun aber an anderen Stellen als Erfolg des Glaubens hingestellt 3, 16; 20, 31, es entsteht also wie an

---

[1]) Bei Johannes nur hier so betont cf. Cremer S. 799.

unserer Stelle die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wiedergeburt bezw. Gotteskindschaft. Der Begriff des Glaubens steht bei Johannes unter dem Einfluss des einen grossen Problems, das das ganze Evangelium zum Gegenstand hat, des Streites um die Erkenntnis und Anerkenntnis Jesu. So enthält auch das absolut gebrauchte *πιστεύειν* stets das Moment der Anerkennung Jesu und des Ihm-anhangens. Diesem Glauben nun erkennt Johannes Entwicklungsfähigkeit zu; er zeigt ihn im Evangelium [1]) in verschiedenen Abstufungen, so dass in dieses Bereich des Glaubens z. B. auch gehören: sein Wort hören, ihn erkennen, zu ihm kommen, in ihm bleiben. Auch der Glaube hat seinen Ursprung in Gott 6, 44, aber wiederum nicht so, dass er eine nachträglich sich einstellende Bethätigung und Bestätigung der in der Zeugung aus Gott gesetzten Naturanlage wäre, [2]) sondern dieses „Ziehen“ Gottes vollzieht sich gegenwärtig, angesichts der Person Jesu Christi und durch diesen selbst, sein Wort und Werk. [3])

Ein Unterschied besteht nun hierbei aber doch zwischen Glauben und Wiedergeborensein. Während letzteres ein reines Widerfahrnis bezeichnet, die Lebenssetzung ausschliesslich auf die objektive Gottesthat zurückführt, ist im Glauben ein subjektives Moment gegeben, das denselben von einer selbständigen Entscheidung des Menschen abhängig erscheinen lässt. Neben der aktiven und passiven Form der beiden Ausdrücke macht dies wieder am besten die Entscheidung im Gerichte deutlich. Es wird in diesem Gerichte ein Urteil darüber gefällt, ob jemand des ewigen Lebens würdig und teilhaftig zu erklären sei, was Johannes für den Bejahungsfall so ausdrückt, dass

---

[1]) Im Briefe findet sich hiervon nichts, es gehört also nicht unmittelbar zum johanneischen Glaubensbegriff, hat vielmehr seinen Grund in dem geschichtlichen Verlauf des Gläubigwerdens der Jünger. Dieses ist gegenüber dem Gläubigwerden der späteren, die Jesu ganzes Leben, Sterben und Auferstehen von vornherein vor sich haben, ebenso singulär, wie das Auseinanderfallen von Glaube und Wiedergeburt bezw. Geistesempfang, das bei ihnen statt hat. cf. 7, 39.

[2]) Holtzmann, Neutest. Theologie II, 489.

[3]) S. besonders Luthardt zu der Stelle, vgl. 7, 16. 17. 31; 8, 18. 19 etc.

er sagt: der Betreffende kommt gar nicht in das Gericht 5, 24, er hat schon das ewige Leben, d. h. er ist ein Wiedergeborener. Das Urteil ist in diesem Thatbestand des Wiedergeborenseins, des persönlichen Lebensbesitzes also schon gegeben und gewissermassen vorweggenommen, es ist also ein Urteil eben nur über diesen Thatbestand, nicht aber eines, das auf Grund desselben irgend eine anderweitige Entscheidung fällte. Während es also im Verneinungsfalle nicht heissen könnte: er hat das ewige Leben nicht, weil er nicht wiedergeboren ist — denn beides ist dasselbe und besagt, dass er der Gabe Gottes, der Wiedergeburt zu ewigem Leben nicht teilhaftig ist — kann es wohl heissen und heisst es thatsächlich 3, 18: er ist schon gerichtet, d. h. verurteilt, des Lebens verlustig, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Hier wird bezw. ist auf Grund des Thatbestandes: er hat nicht geglaubt, das Urteil gefällt: so ist er des Lebens nicht teilhaftig. Es ist also der Ausschluss vom Lebensbesitz hier Folge und Strafe des Widerspruches und Gegensatzes gegen Jesus im Unglauben und ebenso ist unmittelbarste, gegenwärtig gegebene Folge der gläubigen Entscheidung für ihn der Besitz des Lebens oder schärfer die Begabung mit Leben, das ist mit Geist, die Neugeburt aus dem Geiste oder aus Gott.

Demnach ist zu urteilen: das endliche Schicksal der Menschen entscheidet sich nicht nach einer „substantiellen Wesensbestimmtheit“ sondern nach ihrem Verhalten zur Erlösungsthat Gottes. Diese, die Darbietung ewigen Lebens, die, wie alle Gottesthat in kraft des Geistes, geschehen ist in Jesu Christo für alle Menschen, bildet also die objektive Grundursache dieser Entscheidung, die daher, soweit sie durch Thatsache und Art dieser Darbietung bestimmt ist, auch auf Gott (oder den Geist, oder Christum) zurückgeführt werden kann.[1])

---

[1]) Godet bemerkt in der 2. Aufl. seines Kommentars von 1878 II, S. 35 zu ἐξουσία: „Es handelt sich um eine dem Gläubigen zuerkannte neue Stellung, die des Versöhnten oder Gerechtfertigten, kraft welcher er das πνεῦμα, den Geist Gottes empfangen kann, welcher für ihn das Prinzip eines göttlichen Lebens ist. Durch den Besitz dieses Lebens wird er ein τέκνον θεοῦ, Kind Gottes.“

Da dieselbe aber anderseits im Willen des Menschen begründet liegt, so ist er für dieselbe auch verantwortlich und hat ihre Folgen zu tragen. Je nachdem, ob er für oder wider Jesum sich entscheidet, erhält er Anteil an dem neuen, wahren, ewigen Leben der Kinder Gottes oder nicht.

Ein Kind Gottes ist also, wer in und mit seinem Glauben an die Erlösungsthat Gottes in Jesu Christo diese selbst d. i. die Vergebung der Sünden und damit die Befreiung aus dem gottfernen Zustande seiner menschlichen Natur und die Versetzung in Gottesnähe und Gottesgemeinschaft an sich selbst erfahren, also die persönliche Gewissheit des ihm gegenwärtig schon als Besitz verliehenen, wahrhaft ewig-seligen Lebens erlangt hat.

Dieser Geburt aus Gott steht nun v. 13 eine dreifache Verneinung gegenüber, die nicht behauptet, dass so nicht die Menschen entstanden seien, die gläubig geworden sind, denn so sind alle Menschen entstanden, Gläubige und Ungläubige.[1]) Sie besagt vielmehr, dass auf die Art wohl ein Menschenkind entsteht, nicht aber ein Gotteskind, dass auf die Art kein Menschenkind zum Gotteskind wird.[2]) Diese dreifache Verneinung, deren einzelne Teile doch nur geringe Unterschiede enthalten, ist nicht recht verständlich, wenn der Verfasser nicht auf etwas Bestimmtes und Bekanntes damit hätte hinweisen wollen. Bei der Bekanntschaft unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Vorgängern und bei der Wahrscheinlichkeit, dass auch die Kindheitsgeschichten einheitlich zu Ma. und Lk. gehören,[3]) liegt es nun allerdings nahe, an eine Bezugnahme desselben auf die wunderbare Geburt Jesu zu denken. Nicht aus menschlichem Stoff und stofflichem Leben (*ἐξ αἱμάτων*) ist sein Leben entstanden, sondern aus dem Geist

---

[1]) Auch Isaak und die anderen Erzväter trotz Baldensperger, S. 24f.

[2]) Das trifft natürlich in erster Linie die Juden, die als fleischliche Nachkommen Abrahams sich Gotteskinder dünkten 8, 39. 41

[3]) Für letzteren vgl. jüngst noch Harnack in den Sitzungsberichten der Berl. Akademie 1900 Nr. 26—27: „Das Magnificat der Elisabeth“.

Ma. 1, 18, Lk. 1, 35; nicht Fleischeswille ist daran beteiligt — Maria weiss von keinem Manne L.k 1, 34 [1]) — auch nicht Manneswille — Ma. 1, 25 versichert ausdrücklich: er erkannte sie nicht cf. 1, 19. Wie dieser Anklang empfunden wurde, zeigt die Lesart ὃς ἐγεννήθη, die, wohl aus bestimmter Tendenz hervorgegangen, doch einige Verbreitung zu erlangen vermochte. [2]) Es wäre dann mit diesem Vergleich Jesu Gottessohnschaft in Beziehung gesetzt zu seiner wunderbaren Geburt, ohne dass man diesen Begriff deshalb ausschliesslich oder auch nur in erster Linie aus ihr herleiten dürfte. Das Gewicht liegt an unserer Stelle in keiner Weise darauf, Jesu Gottessohnschaft zu erklären, sondern es ist beabsichtigt, am Beispiel seiner ausserhalb der natürlichen Entwicklung erfolgten menschlichen Geburt zu zeigen, wie die Geburt der Menschen zur Gotteskindschaft ausserhalb und entgegen der natürlichen Entwicklung beruht auf dem Eingriff Gottes in diese mit seiner Erlösungsthat, der Sendung des Heils in der Person Jesu Christi, die von den meisten nicht erkannt und angenommen wird, weil sie verstockt in Gottesferne verharren. Einer von den wenigen, die den Heiland erkannten und aufnahmen und dann nach seiner Verheissung in den Besitz der Gotteskindschaft traten, geht nun daran, die Erfahrung, die er an Jesu und durch ihn gemacht, den Eindruck, den er von ihm bekommen hat, zu beschreiben; und, wo er das in ein Wort zusammenfasst, da spricht er von dem eingeborenen Sohne im Schosse des Vaters, der jetzt geniesst, was er hier schon in steter Gewissheit und Erfahrung besessen, worauf er den Seinen einen vollgültigen Anspruch verliehen hat, das Merkmal auch seiner Gottessohnschaft: Engste, innigste, ewige Gottesgemeinschaft.

---

[1]) Die Beschränkung auf den weiblichen Teil liegt an sich nicht in dem ἐκ θελήματος σαρκός. Da aber, wenn von der übernatürlichen Geburt geredet ist, Maria und nur sie als σάρξ in Betracht kommt, wird man doch hieran zu denken haben, denn es ist nicht σάρξ, sondern θέλημα σαρκός verneint. Dies der wesentliche Unterschied von ἐξ αἱμάτων.

[2]) cf. Zahn Einl. II 521 Anm. 8.

5. Das Heil als persönliche Erfahrung.

Gotteskinder aus Christi Macht und nach seinem Vorgang, das ist das endliche Ergebnis seines Lebenswerkes gewesen, das war die Aussage, mit der der vorige Abschnitt schloss. Das „nach seinem Vorgang" hat seine Erörterung dort schon gefunden und greift nur noch ganz leise auf den nächsten Gedankengang über, das „aus seiner Macht" bildet den Gegenstand der folgenden, letzten Ausführung. Jetzt, zur Zeit, wo diese Schrift entsteht, hat sich die Zahl der Gotteskinder schon bedeutend gemehrt, es gehören viele dazu, die nicht persönlich mit dem Heiland in Berührung getreten sind, die wohl an dieser *ἐξουσία* Anteil erhalten, nicht aber das *ἔδωκεν αὐτοῖς*, wie er es in Verheissungen und Zusicherungen (s. bes. c. 13—17) auf Erden geübt, miterlebt haben. Für sie schreibt der Verfasser, ihnen erzählt er den geschichtlichen Verlauf des Lebens und der Wirksamkeit Christi. Er ist durch Sehen gläubig geworden, sie müssen es ohne das werden, sollen es recht werden und bleiben. Darum beschreibt er ihnen, was er gesehen und erfahren hat:

v. 14. Und das Wort erstand als Mensch und hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater her, voll Gnade und Wahrheit.

Die ersten Worte unseres Verses hauptsächlich sind der Anlass, dass man immer wieder gemeint hat, *ὁ λόγος* als Bezeichnung Christi, abgesehen von seiner menschlichen Erscheinung und im Gegensatze dazu erklären zu müssen. Das Gegenteil dürfte richtig sein. Der Evangelist berichtet in seiner ganzen Schrift über einen Menschen, den er erlebt hat. Von diesem Menschen hat er mit grossem Nachdruck behauptet, was jener selbst von sich verkündigt hatte, dass er vor seinem menschlichen Dasein ewig bei Gott als göttliches Wesen existiert habe. Als der von Gott ausgegangene, in und an

die Menschheit ergangene Offenbarer Gottes trug er dort den Namen ὁ λόγος. Nachdem der Verfasser dann vom Verlauf des Lebenswerkes dieses Menschen eine Übersicht gegeben, hebt er nun, um die Möglichkeit einer solchen Leistung v. 12 zu erklären, noch einmal das Eigentümliche seiner Persönlichkeit hervor, das er oben auseinandergesetzt, und wählt, um es zusammenzufassen, natürlich den Namen, den er dort gebraucht hatte. ὁ λόγος steht hier, ähnlich wie οὗτος v. 2, auf das Vorhergehende zurückgreifend. Wenn man sich v. 14 unmittelbar an v. 2 angeschlossen denkt, so würde der vermutlich lauten: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν καὶ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος οὗτος, wobei dann dies zweite οὗτος nicht, wie das erste (s. S. 15), nur das unmittelbar davor Stehende, sondern wegen der gänzlich andersartigen, ja den bisherigen entgegengesetzten Aussage σὰρξ ἐγένετο alle früheren zusammenfassend wieder aufnähme. Diese Rückbeziehung auf v. 1 und 2 ist bei v. 14 zur Wertung des, sicherlich nicht unabsichtlich wiederholten, Ausdrucks ὁ λόγος in erster Linie in Betracht zu ziehen und nicht etwa sein vermeintlicher Gegensatz zu σάρξ. In dem Begriff des Logos, wie wir ihn verstanden haben, als Bezeichnung des auf Erden erschienenen Offenbarers Gottes, liegt ein solcher überhaupt nicht vor, und man hätte ein Recht, ihn aus unserer Stelle herauszulesen, nur dann, wenn σάρξ hier seines sonst überall üblichen Gegensatzes πνεῦμα bzw. θεός (3, 6; 6, 63; 4, 24) entbehrte. Das ist aber nicht der Fall. Jeder abgeschlossene Begriff des Satzes: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, hat in je einem Glied des ersten Verses seine ihm entsprechende gegensätzliche Aussage. Der Gegensatz ist hier ein viel schärferer als zwischen v. 6 und v. 1, schärfer vor allem deshalb, weil die Subjekte beider Stellen im engsten Zusammenhange stehen: es ist das gleiche. Der ewig war, hat zeitlichen Anfang genommen; der bei Gott war, hat unter uns gewohnt; der Gott war, ist Fleisch geworden.[1])

ὁ λόγος v. 14 hat somit sein korrespondierendes Glied in dem dreifachen ὁ λόγος des ersten Verses, und man darf sich

---

[1]) S. Luthardt im kurzgefassten Kommentar 1895 S. 19.

durch den Umstand, dass es in v. 14 die in v. 1 gemachten Aussagen wieder aufnimmt und in sich zusammenfasst, dadurch aber scheinbar zu einer Bezeichnung der Präexistenten wird, nicht zu der Meinung verleiten lassen, als sei dies nun der eigentliche Inhalt des Begriffs. Darum liegt auch die Spannung des Gedankens *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* nicht in dem Begriff *λόγος* an sich begründet; *σάρξ* hat vielmehr, wie wir sahen, hier wie überall seinen Gegensatz in *θεός* (*πνεῦμα*) v. 1, und nur weil dieses letztere dort vom *λόγος* ausgesagt war und v. 14 mit *ὁ λόγος* wieder aufgenommen wird, gewinnt nun hier *ὁ λόγος* eine gewisse Gegensätzlichkeit gegen *σάρξ*. [1])

Wie wenig man, um diesen exegetischen Bestand zu bestreiten, auf die „zugespitzte“ Form unseres Satzes sich berufen, wie wenig man, wenn die Menschwerdung ausgesagt wird, das Subjekt derselben einfach als präexistent oder wegen des „Gegensatzes“ *σάρξ* als göttlich und pneumatisch ansehen und bezeichnen darf, zeigen die verwandten Stellen. 3, 17 sendet Gott seinen Sohn in die Welt und doch ist „Sohn Gottes“ Bezeichnung zunächst des geschichtlichen Christus; [2]) der Begriff „ewige Sohnschaft“ ist erst durch Zusammensetzung und Übertragung zu gewinnen. Noch deutlicher im ersten Brief 4, 2. Erklärt man hier „Jesum Christum als im Fleisch erschienen,“ so ist nach dem zu v. 14 gewöhnlich beliebten Auslegungskanon Jesus Christus das präexistente Gottwesen; erklärt man „Jesum als den im Fleisch erschienenen Christus“, [3]) so kommt letzterem genau die Stellung zu wie 1, 14 dem Logos, denn Jesus ist hier der im Fleisch erschienene, Mensch gewordene Logos. [4]) Falsch ist hieran, Logos und Christus auf das vorweltliche Dasein zu beschränken, richtig ist die Gleichung Logos = Christus insofern, als auch Logos keine ontologisch

---

[1]) Dieselbe Gegensätzlichkeit liegt aber auch vor gegenüber dem blossen *ἐγένετο* sofern das *ἐν ἀρχῇ ἦν*, gegenüber dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* sofern das *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* in *ὁ λόγος* enthalten zu denken ist.

[2]) S. u. S. 70f.

[3]) Dass man dieser Auffassung den Vorzug zu geben hat, zeigt v. 3 *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* sc. als im Fleisch erschienen Christus.

[4]) Beides ist völlig identisch; so Holtzmann Handk. S. 35.

sondern eine soteriologisch orientierte Bezeichnung ist. Das ergibt auch die Gleichheit der Aussage über den soteriologischen Hauptbegriff *ζωή* im ersten Brief: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.*[1]) Das Leben ist vorher beim Vater gewesen, ist erschienen und von den Jüngern gesehen worden genau wie der Logos; ist es darum ein überweltlicher Begriff? Der Mensch Jesus Christus sagt von sich: ich bin das Leben,[2]) und sagt nicht etwa: ich bin das Leben gewesen; kann und braucht es auch nicht sagen, denn sein „Ich bin“ hat anderen Grund und andere Bedeutung 8, 58. Dass das Subjekt der Menschwerdung vor ihr existierte und in ihr dasselbe geblieben ist, besagt die Wiederaufnahme des Namens Logos an unserer Stelle, die man deshalb auch am besten übersetzen wird: „das Wort erstand als Mensch“, was mit dem Inhalt, auch die Form des Gedankens am schärfsten wiedergiebt und den Begriff *σάρξ* richtig umschreibt.

Denn dass das *σὰρξ ἐγένετο* besagen will, dass es sich wirklich und völlig um ein Menschenwesen handelte, das da entstand, nicht etwa um einen von dem Geisteswesen angenommenen und belebten toten Leib u. s. w., und dass der Ausdruck lediglich gewählt ist, um möglichst scharf das hervorzuheben, was menschliche Art von göttlicher Art trennt und unterscheidet (s. o. S. 9), darf nun wohl als ausgemacht gelten. Es mangelt ebensowenig der menschlichen Seite etwas, wie etwa ein Stück vom „Logos“ übrig geblieben ist, das an der Fleischwerdung nicht beteiligt wäre, sondern Gottheit und Menschheit sind völlig in eins gefasst[3]) als eins in das andere übergehend, es durchdringend, eins mit dem anderen darum unlöslich verbunden; Jesu Fleisch ist nicht ohne den Geist

---

[1]) Dieses *ἐφανερώθη* entspricht nicht dem *ἐθεασάμεθα* in 1, 14 wie Holtzmann Handk. S. 36 will, sondern dem *σάρξ ἐγένετο* oder allenfalls, wenn man die Beziehung auf die Erscheinung Gottes in der Stiftshütte dort stark betont, dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.* Schon das *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν* I 1, 2 legt jene Parallele *σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα* nahe.

[2]) 14, 6; 5, 26 hat es der Sohn in sich, 1, 4 ist es im Logos.

[3]) Vgl. besonders Lütgert S. 68ff.; gegen Holtzmann, Neutest. Theologie II 460 Anm. 1 und Baldensperger S. 52 Anm. 2.

und der Geist wirkt nicht ausserhalb des Fleisches Jesu.[1]) Auf ihm ruht nach der Verheissung die Fülle des Geistes, er hat ihn ohne Mass und bringt ihn der Welt (bringt Leben, tauft mit Geist), darum ist er der Sohn Gottes und der Heiland der Menschen; das unterscheidet ihn von diesen und erhebt ihn über sie, das ist der Grund seiner irdischen *δόξα*.

Die Sache verhält sich aber nun nicht so, dass, wie Baldensperger behauptet,[2]) die Menschwerdung eine Aussage wäre, die der Evangelist eigentlich nur halb widerwillig als das Äusserste, was er seinem Logos zumuten dürfte, gemacht hätte, als nebensächliche aber notwendige Voraussetzung ihres Zweckes und seines Hauptanliegens: der Darstellung der *δόξα* des Logos. Richtig ist daran nur, dass in der That die Menschwerdung den Grund der herrlichen Offenbarung bildet, die von den Jüngern erlebt und erfahren wurde. Das ist ihr Wert, der sie aber so wenig als nebensächlich erscheinen lässt, dass gerade sie vielmehr als die Hauptsache hervortritt. Die „krasse“ Form unseres Satzes, die Wichtigkeit, die ihm das wiederholte *ὁ λόγος* sichert, die Betonung des gemeinsamen Lebens — *ἐσκήνωσεν* — und der sinnenfälligen Wahrnehmung — *ἐθεασάμεθα* —, die im Eingang des ersten Briefes so überaus stark hervortritt, die häufige Hervorhebung menschlicher Züge und Eigenschaften das ganze Evangelium hindurch,[3]) die feierliche Beteuerung der Thatsächlichkeit des Todes Jesu 19, 35 — all das zeigt, dass hier das Schwergewicht der Darstellung liegt; so sehr, dass ausdrücklich das Bekenntnis zu Jesus (nicht als zu dem Christ schlechthin, sondern) als dem im Fleisch erschienenen Christ zum unterscheidenden Merkmal wird I, 4, 2. Die Menschheit des als Christus erkannten Jesus unzweifelhaft festzustellen, ist das polemische Hauptinteresse

[1]) Von da aus ist sowohl 7, 39 zu erklären — Luthardt: bis dahin in Jesu beschlossen — als auch die eigentümlichen Aussagen Jesu über sein Fleisch im Gegensatze zu sonstigem: Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist nichts nütze; wer mein Fleisch isset, hat das ewige Leben 6, 63 und 54.

[2]) Baldensperger S. 31f.

[3]) S. ausführlich aufgezählt bei Zahn, Einl. II, 541f.

des Verfassers, und es mag wohl sein, dass Irenäus recht hat mit der Notiz, er habe es mit Kerinth und seinen Anhängern zu thun gehabt.[1]) Nur muss man von hier aus nicht alles erklären wollen; die im obigen Streit vorausgesetzte Messianität Jesu steht auch nicht ganz ausser Frage, ihre Behauptung und der Kampf um dieselbe bildet den eigentlichen Stoff der geschichtlichen Erzählung im Evangelium. Trotzdem wendet dieses sich nicht an Bestreiter sondern an Anhänger derselben, wie die stillschweigende Voraussetzung anderweitiger (synoptischer) Überlieferung und die deutliche Bezugnahme auf das Evangelium im Eingang des ersten Briefes beweisen. Ebenso scheint die energische Behauptung der Messianität Jesu nicht sowohl bestimmt zu sein, den gleichen Anspruch eines anderen zu entkräften, als vielmehr den Anspruch Jesu und seiner Gläubigen gegen die einfache Verneinung — vermutlich von jüdischer Seite — zu wahren. Es müsste sonst eine Gegenüberstellung des oder der weiteren Prätendenten doch in höherem Masse und schärferer Form ersichtlich sein, als dies, auch nur bei dem Täufer, der Fall ist. Dass dieser in gewissem Gegensatze zu Jesus steht und behandelt wird, ist unverkennbar, weniger aus dem was über ihn berichtet wird — denn das geht inhaltlich wenig über den synoptischen Rahmen hinaus — als aus der Art wie es geschieht, besonders aus den starken Negationen 1, 8 und 1, 19 ff. Aber von diesem Gegensatze aus die Christologie des Johannes erklären zu wollen ist ein Unding, denn der ganze christologische Streit im Evangelium zeigt davon keine Spur, er dreht sich nur um die Person Jesu und hat, um es mit einem Wort zu sagen, den Grund, dass Jesus *σάρξ, υἱὸς ἀνθρώπου*, dass seine Unterschiedenheit von anderen Menschen nicht überall und allezeit ersichtlich ist. 6, 42; 7, 27; 8, 19. 25; 9, 25. 57; 10, 33; 12, 34. Weil die Juden den Menschen Jesus kennen, wollen sie ihn nicht als Messias erkennen, Johannes bekennt ihn. Dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat, sichtbar, hörbar und fühlbar, dass daher

[1]) Hümpel, De errore christologico in epp. Johannis impugnato ejusque auctore 1897. Zahn, Einl. II, 573, 578.

einerseits der Mensch Jesus göttlichen Ursprungs und Wesens, anderseits der gottverheissene und gottgesandte Heiland wahrhaftig Mensch gewesen sei, ist hier und überall die Hauptsache für Johannes, die er in der kürzesten und schärfsten Form ausspricht, wenn er sagt: Der Gottesoffenbarer erstand als Mensch.

Damit ist endlich allerdings auch über die Art der Menschwerdung etwas gesagt. Da nach der unbestreitbaren Rückbeziehung des Logos auf v. 1—2 von einem personhaft bereits existierenden Subjekt die Rede ist,[1]) und dieses Subjekt in der Menschwerdung identisch bleibt, so kann dies nichts anderes bedeuten, als dass dieses Subjekt eine bestimmte Form der Existenz, nämlich die menschliche, angenommen hat.[2]) Mit dem Begriff der Verwandlung wird man aber dabei sehr vorsichtig umzugehen haben, denn er ist doch erst durch eine, wenngleich sinngemässe, Ergänzung aus dem *θεὸς ἦν* bezw. *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* zu gewinnen. Wie sein Ausgang von Gott und sein Kommen in die Welt zu verstehen sei, haben wir oben zu v. 10 schon gesehen; es handelt sich dabei um seine gesamte menschliche Existenz von seiner Geburt an. Entscheidend für diese Auffassung ist unter allen Umständen 16, 28, ein Wort, das dem Evangelisten von besonderer Wichtigkeit ist, durch das für die Jünger der Schleier von der Person Jesu gelüftet wurde; und dieses Wort ist nach dem ganzen Zusammenhang nicht anders zu erklären als von seinem Tod und seiner Geburt, es ist, wenn man so will, zeitlich und räumlich gemeint.[3]) Mit seiner Geburt also ist sein

---

[1]) Nicht aber von einer „Idee" oder einem „Prinzip", wie Nitzsch, Dogmatik S. 480 behauptet.

[2]) Vgl. Frank, System der christlichen Wahrheit 1880 II, 101. „Zunächst die unmittelbar damit gesetzte Thatsache, dass die Menschwerdung Christi nicht der Beginn seiner persönlichen, wohl aber der seiner menschlichen Existenz war, zum andern die Thatsache, dass bei solcher Menschwerdung jedenfalls das Subjekt des Menschgewordenen und des zur Menschwerdung sich Bestimmenden oder Bestimmten mit sich identisch blieb."

[3]) gg. Lütgert S. 46 u. 68ff. Sein Versuch Jesu Geburt als ausschlaggebendes Moment für seinen himmlischen Ursprung zurückzudrängen,

Ausgang vom Vater, sein Eintritt in die Welt, seine Menschwerdung gegeben, ein Zusammenhang, der dadurch unzweifelhaft wird, dass ja im Vorgehenden schon auf die Geburt hingewiesen war und im folgenden das *μονογενής* eben dasselbe andeutet, denn der zweite Bestandteil des Wortes ist ebensowenig zu ignorieren wie einseitig zu betonen.

In der Geburt also ist dieses Subjekt als Mensch ins Dasein getreten und hat, wie der Evangelist fortfährt, sein Zelt unter uns aufgeschlagen. Damit ist ein Doppeltes ausgesagt. Einmal, sofern es auf das „Mensch geworden“ zurückgeht, verstärkt es diesen Begriff, indem es die Gemeinsamkeit der Lebensführung des Menschgewordenen mit seiner Umgebung hervorhebt, nicht aber das Vorübergehende, wie die einen, oder gerade die Dauer seines Erdenlebens, wie die anderen wollen.[1]) Anderseits erhält der Ausdruck seine besondere Deutung und Bedeutung durch das Folgende, das Erschauen der *δόξα* seitens der Jünger, was im Verein mit der Wahl des Zeitwortes *ἐσκήνωσεν* zeigt, dass wir es mit einer Bezugnahme auf das Wohnen Gottes unter seinem Volke zu thun haben. Das ist einmal vorbildlich dargestellt in der *σκηνή*, der Stiftshütte, und ist zum anderen die Verheissung

---

greift schwerlich durch. Er erklärt S. 46: „Indem sein gesamtes Thun aus Gott stammt, stammt seine Person, er selbst aus dem Himmel. Sein himmlischer Ursprung ist nicht etwa durch seine Geburt abgeschlossen, sondern dieser umfasst sein ganzes Leben. Nicht nur der Anfang seines irdischen Lebens wird als ein Herabkommen aus dem Himmel bezeichnet, sondern sein ganzes Leben, Thun und Reden kommt aus dem Himmel“ — Stammt seine Person aus dem Himmel, so thut sie es durch ihre Geburt und von der an; ist sein Lebensanfang von Gott, so ist es damit sein ganzes Leben in seinem gesamten Verlauf und Umfang. So richtig es nach joh. Auffassung und so wichtig es für die Beurteilung des Menschen Jesus Christus ist, das *πρός τὸν θεόν* und *παρά τοῦ θεοῦ* für sein ganzes Leben zu betonen. seine Geburt als der eigentliche Ausgang vom Vater und Eintritt in die Welt, ist in vollem Masse aufrecht zu erhalten.

[1]) Godet S. 47. Als wollte Johannes sagen: „wir haben an demselben Tisch gegessen und getrunken, unter demselben Dach geschlafen, sind zusammen gewandert und gereist; wir haben ihn gekannt als Sohn, Bruder, Freund, Gast und Mitbürger. Er ist treu geblieben auf dem ganzen Weg, den er betreten hatte, als er Mensch wurde.“

Gottes, dass er seinem Volke zu Heil und Hilfe nahe sein, unter ihm wohnen wolle. Ex. 25, 8; 29, 45; Lev. 26, 11; Ez. 37, 27; Sach. 2, 14. Diese Verheissung also sieht Johannes in der Menschwerdung erfüllt, Gott und sein Heil sind ihm erschienen, er findet und bekennt sie in dem Menschen, dem er eben deswegen den Namen Logos, Wort = Offenbarer Gottes gibt.

Er hat das erkannt aus den Worten und Werken dieses Menschen. Die waren nicht gleich denen anderer; kein Mensch hat so geredet wie er 7, 40. 46, die Zeichen die er that, hätte kein sündiger Mensch thun können 9, 16. 31—33, sie mussten eigentlich zum Glauben führen 11, 47, von Christus konnte man schwerlich mehr erwarten 7, 31. Er selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, dass seine Worte und Werke nicht sein eigen, sondern ihm von Gott gegeben, dass sie Gottes Offenbarungen seien in ihm und durch ihn in Vaterliebe und Geisteskraft 5, 19. 36; 6, 63; 7, 16; 8, 38; 10, 25. 32. 37. 38; 12, 49; Johannes der Täufer hat ihm bezeugt, dass seine Macht von Gott ihm gegeben sei 3, 27, Johannes der Evangelist hat die Herrlichkeitsoffenbarung in seinen Thaten und Worten erlebt 2, 11, in seinem Evangelium zur Glaubensstärkung erzählt 20, 31, er fasst das hier zusammen in die Worte:

und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater her. Die Herrlichkeit hat schon im Alten Testament ihren ganz wesentlichen Inhalt von der Offenbarung Gottes her, sie bezeichnet nach Schultz (S. 440) „die eigenartige Majestät seines offenbarten Wesens, die von der Kreatur Anerkennung und Verehrung verlangt“. Ihr Erscheinen ist daher auch die Verheissung und Hoffnung Israels Jes. 40, 5; 60, 2; 62, 2. Wenn also Jesus 17, 5 von einer Herrlichkeit spricht, die er bei Gott gehabt habe, so heisst das nichts anderes, als dass er teil hatte an dem Wesen Gottes, dem es „eigentümlich ist sich in Herrlichkeit zu offenbaren“ oder eben, dass er *θεὸς πρὸς τὸν θεὸν* war. Nichts anderes bedeutet daher denn auch die Herrlichkeit, die er nun als Er-

höhter wieder erlangt und sich dort vom Vater erbittet; er ist auch als solcher nun *θεὸς πρὸς τὸν θεόν*. Wieder schlägt hier die Identität des Subjektes auf das Energischste durch und erstreckt sich auf den Präexistenten, Menschgewordenen und Erhöhten; genau wie 16, 28 sein Ausgang vom Vater und sein Hingang zu ihm völlig sich entsprechen, ist sein präexistentes und postexistentes Dasein das gleiche. Dass es wirklich das Dasein des *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* ist, wird sich erweisen, wenn in der letzten Offenbarung der Menschensohn erscheinen wird mit den heiligen Engeln in der Herrlichkeit des Vaters Matth. 16, 27; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26. Von der Herrlichkeit des Vaters unterscheidet sich die des Sohnes, die er vom Vater hat.[1]) Auch diese Herrlichkeit ist also Offenbarungsherrlichkeit und sie beruht auf der Menschwerdung: das Wort, das Gott bei Gott war, erstand als Mensch und seine Herrlichkeit haben wir gesehen; die des Menschgewordenen also ist so, wie sie einem Eingeborenen zukommt. Sie ist daher einmal eine unbeschränkte 3, 34; 5, 20 besonders 3, 35 und 13, 3: Jesus wusste, dass ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hatte und dass er von Gott kommen war und zu Gott ging (cf. *πλήρης* und *πλήρωμα* 1, 14 und 16) und sie ist anderseits eine verborgene. Jesu selbst freilich völlig klar und immer gegenwärtig in seinem Sohnesbewusstsein 11, 41. 42, von den Juden bezweifelt und bestritten wie seine Messianität und mit ihr, weil sie nicht allezeit offen am Tage lag, weil der Gottessohn der Menschensohn ist, der als solcher den ihm eigenen Herrlichkeitsbesitz als vom Vater her weiss und erbittet 5, 19; 11, 42. Diese Paradoxie geht so weit, dass gerade dasjenige, was den Juden als äusserster und zwingender Beweis gegen seine Messianität erscheint, sein Kreuzesleiden, ihm selbst sich darstellt als Gipfelpunkt „des das ganze Evangelium durchziehenden Prozesses“ der Verherrlichung des Vaters und damit seiner selbst, weil erst

---

[1]) Zu *δόξα*, nicht zu *μονογενής* ist *παρὰ πατρός* zu ziehen cf. 17, 22. Der Satz drückt in seiner artikellosen Form ohne Zweifel einen Vergleich aus, der erst durch die, allerdings unvermeidliche Beziehung auf den einzigen, der als *μονογενής* in Betracht kommt, zur Begründung wird.

hierdurch der Auftrag des Vaters an ihn, seine Liebe der Welt zu offenbaren, wirklich erfüllt ist 3, 16; 12, 27. 28; 13, 31. 32; 17, 1—6. Er, der als Sohn nichts ist und nichts will für sich selbst, alles durch den Vater und für den Vater, gibt in seinen Worten und Werken Zeichen seiner Herrlichkeit, um den Glauben zu wecken, dass er es sei, nämlich der Sohn Gottes, und gibt sich selbst in den Tod, beweist sich damit als Menschensohn und wird in der Erhöhung erwiesen als Gottes- und Menschensohn in Kraft und Herrlichkeit.[1])

So ist er Gott und Herr, ist wieder *πρὸς τὸν ϑεόν* und *παρὰ τῷ ϑεῷ*, während er auf Erden zwar auch *πρὸς τὸν ϑεόν*, aber *παρὰ* (*ἀπὸ, ἐκ*) *τοῦ ϑεοῦ* war. Dieser Unterschied ist bedeutsam, denn er versetzt aus der Dauer der Ewigkeit in Zeit und Geschichte. Das „von Gott gekommen sein" bezeichnet, wie wir schon sahen, einen bestimmten Zeitpunkt, gegenüber dem *εἶναι* ein *γεγονέναι*, das in unserem Verse durch *ἐγένετο* festgestellt und durch *μονογενής* wieder aufgenommen wird. Während Andere Gottes Kinder werden durch Wiedergeburt, ist er es durch einmalige Geburt, durch seine Menschwerdung und von dieser an; aber auch erst von dieser an, denn Zeugung und Geburt sind unter allen Umständen Akte, die sich nicht in die Zeitlosigkeit hinaufrücken lassen. Es ist denn auch von „ewiger Zeugung" nirgend im Evangelium die Rede,[2]) von „ewiger Sohnschaft" nur scheinbar durch Übertragung 3, 17. Wie 1, 14 liegt hier 3, 16f. eine solche Übertragung thatsächlich vor; diese Stelle entscheidet daher noch nicht. Man darf weder mit v. Hofmann (Schriftbew. 1, 118) für die nur geschichtliche Gottessohnschaft sich darauf berufen, dass der einfache Akkusativ auch das bezeichnen könne, was einer durch seine Sendung ist oder wird, noch mit Cremer (Wörterbuch [7] S. 862) für das Gegenteil auf die Mehrzahl der johanneischen Stellen mit *ἀποστέλλειν*, denen doch 17, 3 mit

---

[1]) cf. Luthardt S. 412 zu 17, 24: Zwar ist diese Herrlichkeit dieselbe, die er ewig hatte, aber als der Menschgewordene empfängt er sie nun aus der Hand des Vaters und zwar bereichert durch den Ertrag seiner Erlösungsarbeit.

[2]) cf. Harnack S. 199. Zahn, Einl. II, 537.

der gleichen Übertragung bedeutsam entgegensteht. ἔδωκεν steht 3, 16 allerdings in dem Sinne von ἀποστέλλειν zur Bezeichnung der durch Jesu Geburt geschehenen Hingabe und Sendung in die Welt, bezeichnet also hier ebenso einen bestimmten Zeitpunkt wie 5, 26: οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ gegenüber dem: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. An einen jenseits der irdischen Lebenszeit Jesu liegenden Moment könnte man allenfalls noch denken 5, 22 und 27, wo mit dem Gericht eine bestimmte, einmalig von ihm auszuübende Funktion genannt ist; aber wo es sich wie hier um eine Wesenseigenschaft wie das göttliche (in ihm selbst gegebene) Leben handelt, geht das nicht an, wenn man sich nicht in „innertrinitarische" Spekulationen verlieren will. Als „ewiger Sohn Gottes" hat er das Leben von Natur — θεός ἐστιν 1, 1, ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ 5, 26a — den geschichtlichen Sohn Gottes, der zugleich Menschensohn ist, erhebt die Verleihung solchen Lebens durch den Vater (5, 26b) aus der Zahl der übrigen Menschenkinder. Der Besitz dieses Lebens (vgl. πνεῦμα und δόξα) macht die Besonderheit aus, die dem Menschen Jesus von seiner Geburt an und durch sie eignet.

Der Name „Sohn Gottes" ist auch bei Johannes eine Bezeichnung für den auf Erden Erschienenen und ruht auch bei ihm auf dem Begriff der Messianität. Beides zeigt sich weiterhin besonders deutlich im ersten Brief 2, 22—24, einer Stelle, die darum von Wichtigkeit ist, weil hier das Merkmal des Glaubens und Unglaubens angegeben wird: es besteht in dem Bekenntnis bezw. in der Leugnung des Sohnes d. i. in dem Bekenntnis bezw. der Leugnung ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός cf. I 5, 1 u. 5. Dasselbe geht hervor aus den Bekenntnissen, die im Evangelium von solchen abgelegt werden, die Jesu Besonderheit erfahren und erkannt haben und ihn nun bald als Sohn Gottes 1, 49 (6, 69)[1]) bald als Messias 1, 41; 4, 29. 42; 7, 40—41 bezeichnen, so dass auch beide nebeneinander erscheinen im Munde der Martha 11, 27 (des Petrus 6, 69) und vom Evangelisten gebraucht 20, 31.

---

[1]) Nach gewöhnlicher, aber zweifelhafter Lesart.

Und doch sind beide nicht völlig gleichbedeutend. Der Messias ist der von Gott zum Heile der Menschheit Gesandte. Die beiden hierin liegenden Momente des „von Gott“ und des „zum Heile der Menschheit“ Seins sind in gewisser Hinsicht aus einander gefallen. Wo in den Evangelien vom Messias die Rede ist, so dass des Volkes Ansicht über ihn zum Ausdruck kommt, da handelt es sich in ganz überwiegendem Masse um das, was man von ihm zum eigenen Wohl erwartet; die religiöse Seite ist in den Hintergrund, die eudämonistische und optimistische stark in den Vordergrund getreten.[1]) Demgegenüber hat das andere Moment des „von Gott Seins“ eine wesentliche Verdichtung erfahren, die sich in der Anschauung von der Präexistenz des Messias als abgeschlossen darstellt.[2])

Eine ähnliche Doppelheit des Gesichtspunktes macht sich nun auch bemerkbar in der Bezeichnung Jesu als des Christus und als des Sohnes Gottes. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, wie er alles, was er ist, für uns d. h. als der Messias ist, und wie anderseits alles, was er für uns ist, ihm von Gott her eignet. Gott hat ihm die Fülle des Geistes gegeben, damit er ihn den Menschen mitteile, ihnen damit Leben verleihe, wie er es hat, in die Gottesgemeinschaft sie versetze, in der er steht, sie zu Gotteskindern mache, wie er der Sohn Gottes ist. Indem alle anderen in dieses Verhältnis erst durch ihn eintreten, ist seine Sohnschaft über ihre Kindschaft erhaben, ist er der einzige; insofern er in demselben steht nach und auf Grund seiner Menschwerdung, ist er der eingeborene Sohn Gottes; weil ihm dieses Näheverhältnis zu Gott nicht um seiner selbst willen eignet, sondern um der Menschen willen, ist er der Sohn Gottes nicht anders denn als Messias.[3]) Sohn

[1]) cf. Holtzmann, Neutest. Theologie I, 29.

[2]) Der Zeitpunkt hierfür erscheint vorläufig ebenso unsicher wie die Abfassungszeit der betr. Quellen, Henoch etc.

[3]) Wer „Sohn Gottes nur als völlig gleichbedeutend mit „Messias“ nimmt und von einer Besonderheit der Person Jesu Christi nichts wissen will, der kann seinen Geist- und Herrlichkeitsbesitz, der seine Gottessohnschaft wesentlich ausmacht, von der Taufe herleiten und die Geistesgeburt für einen unnötigen und unmöglichen „Doppelgänger“ derselben erklären.

Gottes ist also Bezeichnung des Messias, sofern er als Mensch den Menschen zu gut in einem besonderen Gemeinschaftsverhältnis zu Gott steht. Dieses Gemeinschaftsverhältnis ist das zwischen Vater und Sohn, welches der Vater dadurch bethätigt, dass er dem Sohn alle seine Werke zeigt 5, 20—22, ihn allezeit hört 11, 42, ihm alles in seine Hand gibt 3, 35: qui amat, nil celat, bemerkt Bengel. Auf Seiten des Sohnes findet dies Verhältnis seinen Ausdruck darin, dass er dem Vater gehorsam ist, nicht den Anspruch erhebt, aus eigener Machtvollkommenheit zu lehren und zu handeln, sondern auf des Vaters Geheiss 8, 28; 12, 49 und in seinem Namen 5, 43, dass er nicht seinen, sondern des Vaters Willen durchzusetzen sich bemüht 6, 38; 4, 34, für seine Entschliessungen wartet auf den Wink des Vaters 2, 4; 7, 30; 13, 1. Das ist nun aber nicht so zu denken, als ob er sich durch seinen Gehorsam zum Sohne mache, vielmehr übt er denselben als der Sohn. Diese Abhängigkeit ist auch nicht sein „von Gott sein“, sondern dieses beweist sich in ihr 8, 28; 17, 7—8 und hat in ihr seinen Zweck. Jesus weiss sich vom Vater in die Welt gesandt, und gekommen, um dessen Willen zu erfüllen 6, 38. 39 cf. 3, 16, und weiss mit der Erfüllung desselben sein Erdenleben abgeschlossen, dessen Zweck erreicht 17, 12—13, die Rückkehr zum Vater, bei dem er vorher war 17, 5. 24 cf. 8, 58, von dem er ausging 7, 33; 8, 14; 13, 3; 16, 28, damit gegeben 17, 13. 24.

Wem aber die Besonderheit der Person Jesu feststeht, der wird nicht umhin können, sie mit seiner Geburt gegeben zu denken und dies umsomehr, als Jesus seine irdische Herrlichkeit 17, 5 mit der, die er vor seiner Menschwerdung hatte, in Verbindung und Gegensatz stellt. Nicht in ihrem Wesen sind sie verschieden, sondern nur ihrer Erscheinungsform nach. Die Herrlichkeit Gottes und des Präexistenten ist ständig und ungehemmt offenbar, die des Menschgewordenen ist eine verborgene, weil er σάρξ ist. Da ihm dieser Geist- und Herrlichkeitsbesitz wohl in seiner Person, nicht aber zum beliebigen Gebrauch für seine Person, sondern nur für sein Amt eignet, so tritt er nicht anders in die Erscheinung, als wenn er seine Amtsthätigkeit in Wort und Werk ausübt, und darum auch nicht eher, als bis er durch die Taufe in sein Amt eingesetzt, zur Ausübung desselben befähigt und berufen ist.

So ist mit dem messianischen Begriff der Gottessohnschaft ein Gemeinschafts- und Ursprungs-[1]Verhältnis gesetzt,[2] welch letzteres auf Präexistenz und Menschwerdung beruht, wobei die Herleitung aus der wunderbaren Geburt, die doch v. 13 nur andeutungsweise erwähnt wird, zweifelhaft bleibt und jedenfalls von Johannes nirgend vollzogen ist. In Bezug auf das Verhältnis der beiden Namen Sohn Gottes und Christus kann man nun ebenso gut sagen: als der Christus heisst er der Sohn Gottes, wie: als der Sohn Gottes ist er der Christus; genauer gefasst bezeichnet Sohn Gottes den, der, was er den Menschen bringt, von Gott hat und ist, Christus den Bringer dessen, was er von Gott hat; Sohn Gottes das „von Gott“, Christus das „für uns“ oder, auf die messianische Geistesausrüstung übertragen: Sohn Gottes den Inhaber, Christus den Bringer des Geistes.[3]

Diese Unterscheidung der an sich durchaus zusammengehörigen Begriffe legt der weitere Zusammenhang unserer Stelle nahe; v. 14 zeigt den eingeborenen Sohn in seiner Herrlichkeit vom Vater her, voll Gnade und Wahrheit, v. 16—18 zeigen den Christus als Quell derselben für die Menschen (v. 18 zum Abschluss wieder zurückgreifend auf v. 1 und 14), v. 15 steht vom einen zum anderen überleitend in der Mitte, wie seine aus den Parallelen im Evangelium zu erhebende Deutung erweisen wird. Das *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* wird man am besten als Apposition im nom. abs. zu *αὐτοῦ* konstruieren; es besagt, dass Gnade und Wahrheit vollständig in ihm beschlossen liegen. Für *χάρις*, das nur hier im Evangelium vorkommt, ergibt sich durch den Gegensatz von *ὁ νόμος* in v. 17, dem fordernden Gotteswillen, ohne

---

[1]) Daher der Glaube an ihn auch erscheint als Glauben an den, den Gott gesandt 5, 38; 6, 29, an den, der ihn gesandt 5, 24; 12, 44, oder als der Glaube, dass Gott ihn gesandt 11, 42; 17, 8. 21, dass er von Gott ausgegangen 16, 27 cf. 3, 16.

[2]) Luthardt S. 299.

[3]) cf. Lütgert S. 112: Wie seine Macht darauf beruht, dass er Träger des Geistes ist, so besteht sein Werk darin, dass er Geber des Geistes ist.

weiteres die Bedeutung der gebenden Gottesliebe. Ob diese als die sündenvergebende Liebe im Sinne der paulinischen „Gnade" zu nehmen sei, ist kaum sicher zu bestimmen, doch scheint 3, 15—17 eine Andeutung nach dieser Seite hin vorzuliegen. In dem *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* könnte man im Zusammenhang mit den vorhergehenden Ausführungen, besonders V. 5 und 6, recht wohl den Gedanken finden, dass der Kosmos und mit ihm jeder Gläubige gemäss der sündlichen Natur des Menschen zunächst dem Verderben verfallen, durch die den eingeborenen Sohn hingebende Liebe Gottes aber der Glaubende ihm entnommen sei. In Anlehnung an das alttestamentliche חֶסֶד וֶאֱמֶת gesellt sich nun zu der *χάρις* die *ἀλήθεια*, gleich jener geht aber auch sie über das alttestamentliche Vorbild inhaltlich hinaus, wie der Gebrauch des Wortes im Evangelium zeigt.

Ebenso wie Licht und Leben und in Verbindung mit letzterem erscheint auch „Wahrheit" als Selbstbezeichnung Jesu 14, 6, wie jene bezeichnet auch dieser Begriff die Summe dessen, was er ist und bringt. Seine Lebensaufgabe ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben 18, 37. Über den Inhalt des Begriffes sagt diese Stelle nichts; am wenigsten darf man ihn daraus bestimmen wollen, dass das Wort *ἀλήθεια* im Munde Jesu und Pilati erscheint. Gerade dass der Römer kein Verständnis dafür hat, was Jesus mit Wahrheit meint, ist hervorzuheben. Aber dem *μαρτυρεῖν* entsprechend hat Jesus sein Lebenswerk unmittelbar vorher zusammengefasst (17, 6) als Offenbarung des Namens Gottes. Der Zeuge muss, was er bezeugt, selbst unmittelbar erfahren haben. So redet Jesus die Wahrheit, die er von Gott gehört hat 8, 40, wie auch sonst die Worte, die er redet, nicht sein, sondern Gottes Worte sind. Gottes Wort, das er verkündigt und das ihn verkündigt 17, 17 cf. 5, 39; 17, 20, ist Wahrheit. *ἀλήθεια* ist also die Gottesoffenbarung, die mit subjektiver Wahrhaftigkeit das Wesen Gottes in objektiver Wahrheit zur Darstellung bringt. Man wird die formale und inhaltliche Seite des Begriffes vorerst auseinanderhalten müssen. In ersterer Hinsicht wird

Cremers[1]) umfassende Definition im Rechte sein, nach der, wie in der Profangräzität, die Wirklichkeit eines Dinges, das ihm zu Grunde liegende Wesen desselben damit bezeichnet wird, das, was in ihm und an ihm wirklich Bestand und Geltung hat. Der Evangelist hat nun erkannt und zwar auf Grund der Offenbarung, dass in uns (der Welt) und uns (der Welt) gegenüber eigentlich nur das Göttliche, ja Gott selbst — der *ἀληθινός* 7, 28; 17, 3 — Bestand und Geltung hat 3, 6; 6, 63; 16, 33; I, 2, 16. 17, der mit seiner Forderung des Gehorsams, der Busse und des Glaubens uns gegenüber im Rechte ist 8, 21—26. 32—36 und der in der Erfüllung seiner Verheissungen an uns sich erweist als der Treue und Wahrhaftige — *ἀληθής* 3, 33; 8, 26. So wird die engste Beziehung auf Gott und seine Offenbarung zum eigentlichen inhaltlichen Charakteristikum des johanneischen Begriffes der *ἀλήθεια*, die daher, auch absolut gebraucht, doch ihren ganz bestimmten Inhalt hat. Man darf darum die Wahrheit weder einseitig auf Wissen und Erkennen noch auf das „wahre Wesen des *ἀληθινός*“ beschränken, sie ist vielmehr, wie Weiss abgesehen von letzterem Zusatz richtig angibt,[2]) der wirkliche Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung von Gott wissen. Durch Offenbarung von Gott ausgehend 8, 40, geht sie durch Erkenntnis bei den Menschen ein 8, 32, macht ihn frei von der Sünde 8, 32. 34, indem sie, ihm zu eigen geworden, die Richtung seines Daseins bestimmt, so dass von ihm gesagt werden kann: er ist aus der Wahrheit I 3, 19; 18, 37 cf. 8, 47 *ἐκ θεοῦ*. Daher sein Thun aus ihr abgeleitet, als Thun der Wahrheit hingestellt wird, er selbst als in der Wahrheit wandelnd ep. II, 4; III, 3; er handelt gemäss der von ihm erkannten und angeeigneten Wahrheit. Die Richtigkeit dieser Darstellung erhellt aus dem Beispiel von der Liebe im ersten Brief 4, 6 ff. besonders v. 11. 16. 19. Das rechte Verhalten ist nicht die Wahrheit,[3]) sondern ist der Beweis

---

[1]) Cremer, Wörterbuch S. 108 ff.
[2]) Weiss, Neutest. Theologie S. 620.
[3]) So Wendt, in den Studien und Kritiken 1883, S. 536 ff.

für den Besitz derselben und seine notwendige Folge. Wer dieses Verhalten nicht zeigt, die Wahrheit nicht bewährt, der hat sie entweder nicht und lügt, weil er fälschlich behauptet sie zu besitzen, oder er verleugnet sie und wird dadurch zum Lügner,[1]) wie Jesus durch Verleugnung seiner Gotteskenntnis zum Lügner würde 8, 55. Lüge bildet den eigentlichen Gegensatz zur Wahrheit — s. den Lügengeist I, 4, 6. 2—3, den Teufel als Lügner 8, 44 — so dass nicht Wirklichkeit und Schein,[2]) sondern Wahrheit und Unwahrheit, Verneinung der Wahrheit sich gegenüberstehen. So können die Juden als Lügner bezeichnet werden, wenn sie Jesum nicht anerkennen 8, 55, weil sie damit die Wahrheit, die sie zu haben behaupten, verleugnen, denn er ist, von Gott her betrachtet, die Wahrheit und ihre Offenbarung für die Menschen 1, 14, die Möglichkeit und zwar die einzige Möglichkeit ihrer Erkenntnis; ausser ihm gibt es keine, durch ihn ist sie erstanden 1, 17.

v. 15. Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: dieser war es von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist vor mich gekommen, denn über (vor) mir war er.

Unser Vers hat allen denen, die sich um Herstellung oder Wahrung des Zusammenhanges an dieser Stelle bemühten und nicht gleich zu den Radikalmitteln der Umstellung oder Ausscheidung griffen, von jeher mancherlei Schwierigkeiten bereitet. Es ist ja unverkennbar, dass das *πλήρωμα* in v. 16 eine Beziehung zum Schlusssatz des 14. Verses herstellt[3]) und doch ist die unmittelbare Anknüpfung hieran mit Auslassung des Täuferzeugnisses keine glückliche. Es ergibt sich dann der Gedanke: wir sahen seine Herrlichkeit als eines, der voll war von Gnade und Wahrheit, denn aus seiner Fülle

---

[1]) Beides ist möglich; für Johannes fällt allerdings wohl das Verleugnen unter das „Nichthaben" cf. I, 3, 6—10.

[2]) Gegen Holtzmann, Neutest. Theol. II, 378.

[3]) Dies der Hauptgrund Wendts gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit unseres Verses zum Prolog; von ihm schliesst er auf v. 6—8 zurück S. 103 ff.

haben wir genommen, wobei dann also dem Nehmen aus seiner Fülle die Stelle eines Erkenntnisgrundes zukäme und damit der erste Teil sich zuspitzte zu der Aussage: wir sahen, dass er voll war an Gnade und Wahrheit. Das wird sowohl durch die lose Verbindung wie durch die Wahl des Zeitwortes *ἐθεασάμεθα* verwehrt. Es ist überdem nicht richtig, dass *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, das also v. 16 wieder aufgenommen, aber nicht begründet wird, der spezielle Punkt sei, in dem v. 14 gipfelt; das ist vielmehr unzweifelhaft die *δόξα ὡς μονογενοῦς.*[1]) Daran, an die einzigartige Stellung des Menschgewordenen, knüpft denn auch v. 15 mit seiner Begründung an, während seine Hauptaussage weiter greift. Baldensperger verzerrt den Zusammenhang vollständig, indem er dem *οὗτος ἦν ὃν εἶπον* selbständige Bedeutung als einer These des Evangelisten beilegt, die die Versicherung enthalten soll, „dass gerade der Fleischgewordene v. 14 mit einem anderen identisch sei".[2]) Diese Beziehung ist ausgeschlossen, denn der Hinweis auf das Subjekt von v. 14 ist bereits in dem *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ* gegeben, und der von Baldensperger so gepresste Satz ist denn doch gar zu deutlich der einfachen historischen Situation des 30. Verses entnommen. Dass wir es hier mit einem Citat jenes historischen Zeugnisses zu thun haben, zeigt die präsentische Form der Einführung. Der Evangelist nennt zur Bekräftigung seiner Aussage in v. 14 als ein jetzt noch geltendes, machtvoll erklingendes Zeugnis das des Täufers, das er an seiner Stelle den Lesern berichtet 1, 30. Dort erscheint es auch im Munde des Täufers nicht erstmalig. Er hat schon vorher dem Volke verkündigt, dass nach ihm ein Grösserer kommen würde 1, 27, aber er hat diesen Grösseren noch nicht kenntlich und namhaft gemacht. Nun tritt, wohl zum erstenmal nach der Taufe, dem Zeitpunkt, seit dem er selbst ihn als den Verheissenen kennt, Jesus in seinen Gesichtskreis[3]) und er

---

[1]) gg. Wendt, Seite 105f.
[2]) Baldensperger, S. 40f.
[3]) Da der Evangelist das Zeugnis des Täufers von Jesus in dessen

zögert nicht, ihn dem Volke alsbald vorzustellen v. 30: dieser ist es, von dem ich euch gesagt habe. Dass der Evangelist v. 15 dieses *οὗτός ἐστιν* in *οὗτος ἦν* geändert hat, erklärt sich aus der Lebhaftigkeit seiner Vorstellung von dem Täuferzeugnis als einem gegenwärtigen und aus seiner Gepflogenheit, die auf die Lebenszeit Jesu bezüglichen Aussagen im Präteritum zu geben.

Jenes Täuferzeugnis nun hat er mit seiner vollen geschichtlichen Einleitung, aber in etwas veränderter Form in den Prolog aufgenommen: was dort Hauptsatz war, ist hier Subjekt der neuen Aussage geworden. Die Fassung in v. 30 nun zeigt, dass man das *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* nicht zeitlich verstehen darf. Nimmt man es von der Präexistenz, so wird die Tautologie hier noch ärger als im Prolog, und von dem Auftreten des *λόγος ἄσαρκος* zu reden wäre hier mehr als kühn. Eine Anknüpfung, wie man sie im Prolog allenfalls dafür finden könnte, wenn dort überhaupt vom *λόγος ἄσαρκος* gehandelt wäre, ist hier nicht vorhanden, von zeitlicher Priorität ist nirgend die Rede, und die beiden Adverbe *ὀπίσω* und *ἔμπροσθεν* sind von Haus aus örtlich orientiert.[1]) Es ist das Bild von zweien, die auf einer Strasse hinter einander wandern, von denen der eine den anderen überholt und sich damit als der Tüchtigere erweist. Nur von einem solchen Unterschiede hat Johannes in seinen früheren Zeugnissen, auf die er sich hier beruft, gesprochen: Er weiss sich als Vorläufer und Wegbereiter des Herrn v. 23, ihm ist nur ein geringeres Amt vertraut jenem gegenüber v. 26, er ist zu Sklavendiensten für ihn kaum gut genug, denn jener ist der

---

Gegenwart 1, 29—31 und das von der Taufe Jesu 1, 32—34 auf einen Tag, das vor dem Volke in Jesu Abwesenheit abgelegte 1, 19—28 auf den vorhergehenden Tag legt, so hat man die Taufe jedenfalls vor 1, 19 anzusetzen, und dass zwischendurch eine nicht erzählte Berührung zwischen Jesus und Johannes stattgefunden habe, ist nicht wahrscheinlich.

[1]) Mit dem örtlichen „Nachher“ ist das zeitliche notwendig gegeben, umgekehrt aber nicht; *ἔμπροσθεν* bezeichnet im späteren Schriftstellergebrauch nicht das oben, also vorher Gesagte, sondern das unten, also vorwärts liegend zu Sagende. Vgl. 3, 28 mit 1, 23.

Grössere, der nach ihm kommt v. 27, ihn aber überholt, weil er ihm über ist v. 30. Denn so wird man nun wohl auch das *πρῶτός μου* zu deuten haben. Dass es gleichwohl nicht, wie man zunächst erwarten könnte, heisst *ὅτι πρῶτός μου ἐστιν*, sondern *ὅτι πρῶτός μου ἦν* v. 15 u. 30, hat ebenso wie das *οὗτος ἦν ὃν εἶπον* v. 15 seinen Grund in der Vorstellung des Redenden, hier also des Täufers. Das *ἦν* ist beide Male bedingt durch das vorhergehende *ἔμπροσθέν μου γέγονεν*. Dieses *γέγονεν* betrachtet das, noch in der Zukunft liegende (s. 3, 30) Überholtwerden des Täufers durch Jesus als eine bereits geschehene, weil völlig feststehende Thatsache, und infolge dieser Vorstellung wird nun begreiflicherweise auch die dem zu Grunde liegende Beschaffenheit Jesu im Präteritum vermerkt. Diese Erklärung des unter allen Umständen schwierigen *ἦν* scheint mir immer noch annehmbarer, als wenn man den Täufer v. 30 unvermittelt von Jesu Präexistenz Zeugnis ablegen lässt, wenn man auch zugeben muss, dass dies für ihn nicht unmöglich und vielleicht auch für seine Hörer verständlich gewesen wäre. In dieser Form aber wäre solch Zeugnis doch gar zu abrupt, und das Folgende widerspricht dem. Wie in v. 26. 27 stellt der Täufer sein Wort über den nach ihm Kommenden in Verbindung mit seinem Auftrag zur Wassertaufe. Ihn zu offenbaren tauft er, ohne ihn doch zu kennen v. 31, ihm selbst hat Gott ihn kenntlich gemacht als den, der ein höheres Amt zu versehen hat, als den, der nicht mit Wasser, sondern in Kraft des Geistes zu taufen 1, 33, der also als Messias kommt und messianische Thätigkeit entfaltet. Die messianische Thätigkeit ist es, durch die er *ἔμπροσθεν γέγονεν τοῦ Ἰωάννου*, denn sie hat höheren Wert und weiteren Umfang cf. 3, 29. 30 *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι*. Diese Bedeutung aber kommt seiner Thätigkeit zu, weil er Gottes Beauftragter und ein von Gott für seine Aufgabe Ausgerüsteter ist in einem Masse wie keiner vorher und keiner nachher, so dass er in dieser Beziehung in der That nicht nur dem Johannes überlegen, sondern überhaupt unerreichbar und einzigartig dasteht, also ein *πρῶτος* ist. Johannes soll diese besondere Stellung seines Täuflings erkennen und er erkennt sie an der Mit-

teilung des Geistes, der über ihn vom Himmel kommt und auf ihm bleibt. Das ist, was ihn auszeichnet: ohne Mass hat er den Geist als der Abgesandte Gottes, der aus dem Himmel kommt, um Gott zu offenbaren, das Wort Gottes, alles was Gott zu sagen hat, *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* zu verkündigen 3, 34. Wie er von Gott ausgegangen ist 3, 31, so steht er in steter Gemeinschaft mit Gott: der Vater hat den Sohn lieb, alles hat er ihm in seine Hand gegeben 3, 35.

So bezeugt denn Johannes nach der Taufe, bei der ihm von Gott her durch die Geistesmitteilung an Jesum dessen Messianität, sein Beruf zur Geistestaufe gewiss geworden ist, trotzdem nicht, dass er der Christus, sondern dass er der Sohn Gottes ist 1, 34, worin jenes freilich enthalten ist, aber so gewendet, dass die Gottesbeziehung, das „Amt und Stand, Würde und Macht von Gott her Haben" in erster Linie steht. Danach ist nun endlich auch unser Vers zu erklären. Johannes bezeugt: Der nach mir kommt, ist vor mich, über mich gekommen nämlich in seiner Wirksamkeit als der Christus, weil er mir über, mehr ist als ich und alle anderen, der erste, der einzige, der eingeborene Sohn Gottes.[1]) So greift die Begründung der Aussage unseres Verses, das *ὅτι πρῶτός μου ἦν*, zurück auf v. 14 und es fragt sich nur noch, ob diese selbst, das *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* im folgenden zu seinem Rechte kommt.

Und das ist der Fall. Wenn es Jesum über den Täufer erhebt, dass er in der Fülle des Geistes gekommen ist mit Geist zu taufen, den Geist zu bringen für alles Fleisch, damit alles Heilsgut, alle Verheissungsgabe Gottes — nun wohl seine Jünger können es bezeugen: wir haben alle genommen aus seiner Fülle. Das begründet nicht Jesu Vollsein von Gnade und Wahrheit, sondern es begründet den Vorrang des Christus vor allen anderen Gottesboten, deren bedeutendste, deren erster und letzter hier erwähnt und an ihm gemessen werden. Vom Täufer hatten viele gedacht, ob er wohl der Messias wäre, aber er ist es nicht, er tauft mit Wasser, nicht mit dem Geist,

---

[1]) Cf. Luthardt, S. 302ff., v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, 10.

er bringt nicht Heil, sondern predigt Busse; die volle Gottesgnade ist bei ihm so wenig zu finden wie bei Moses, der nicht sie, sondern Gottes fordernden Willen im Gesetz verkündigt hat, der zwar Kunde von Gott gehabt und gebracht hat, aber keine volle Erschliessung seines Wesens. Wohl ist es Gnade, dass ein Moses und ein Johannes auftreten mit ihrer Botschaft, wohl ist Wahrheit, was sie beide predigen, aber die Fülle der Gnade und Wahrheit, die endgültige, völlige Offenbarung des gnädigen Gottes haben sie weder gehabt noch gebracht. Das war einem Grösseren vorbehalten, von dem es nun weiterhin heisst:

v. 16 und 17. Denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen und zwar Gnade um Gnade; denn das Gesetz ist durch Moses gegeben, Gnade und Wahrheit durch Jesum Christum erstanden.

Wie in v. 14 das *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* sich anschloss an den Hinweis, dass der, von dem dies gilt, der *μονογενής* sei, so folgt hier der Ausdruck *πλήρωμα* auf das *ὅτι πρῶτός μου ἦν*, ein neuer Beweis dafür, dass dieses nichts mit der Präexistenz zu thun hat, sondern dem *μονογενής* parallel ist, wie denn auch die Deutung des *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* auf die messianische Thätigkeit Jesu, auf ihn als den Bringer des Heils ihre Bestätigung und dieser Gedanke seine Fortsetzung findet in dem: *ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.* Wir nahmen aus seiner Fülle, schöpften aus dem, was ihn erfüllt, denn das heisst *πλήρωμα*; und zwar: wir alle. Hierbei wird schwerlich an einen Zusammenschluss mit dem Täufer zu denken sein, sondern wie das *ἡμεῖς* in v. 14 die bezeichnete, die wirklich sein Zelten auf Erden erlebt und seine Herrlichkeit gesehen haben, so begreift das *ἡμεῖς πάντες* alle in sich, die wirklich dieses Nehmen aus seiner Fülle mit erlebt haben, steht also an Umfang eher den Gläubiggewordenen in v. 12 gleich. Der Zusatz *πάντες* erklärt sich daraus, dass dieses „wir" eben weiter greift als das in v. 14; das Verhältnis ist hier umgekehrt wie 19, 35. Dort stellt der Schreibende, der es erlebt hat — also = wir v. 14 — sich den Lesern, die es nicht gesehen, gegenüber; hier schliesst er sich mit ihnen in einer gemeinsamen

Erfahrung zusammen.[1]) Und dieses von ihnen allen geübte Nehmen erstreckte sich — *καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος* — auf einen dauernden Gnadenerweis. Auch darin beweist sich seine Gnadenfülle, dass der Strom derselben unerschöpflich und unaufhörlich fliesst.[2]) Wie eine Welle der anderen, so folgt ein Gnadenerweis dem anderen, löst ihn ab und füllt seine Stelle aus.

Dass eine solche Folge von Gaben der neutestamentlichen Gnade gemeint ist und nicht etwa der Übergang vom alten zum neuen Bunde, ergibt sich aus v. 17, in dem, wie die Wortstellung zeigt, nicht Moses und Jesus Christus den eigentlichen Gegensatz bilden, sondern alter Bund und neuer, wobei für letzteren die Bezeichnung Gnade wieder aufgenommen, für ersteren *νόμος* gesetzt wird. Es entspricht durchaus dem Grundgedanken unseres Abschnittes, dass hier noch die Personen der Mittler erst in zweiter Linie in Betracht kommen, in erster dagegen die eigentümlichen Gaben der beiden Offenbarungen. Dabei ist *ὁ νόμος* nicht im engsten Sinne als Gesetz aufzufassen, es bildet das Gegenstück sowohl zur *χάρις* wie zur *ἀλήθεια* und bezeichnet den alten Bund überhaupt, im Gegensatz zum neuen. Es enthält einmal die Forderung, Gottes Gebote nicht zu verletzen 7, 22, die aber immer verletzt werden, so dass der Träger dieser Forderung zum Ankläger wird für die, welche meinen, hier Gnade und ewiges Leben zu finden 5, 45. 39. Es ist anderseits die Forderung, der unvollkommenen Offenbarung zu trauen, die hier geboten wird, auf die Erfüllung der gegebenen Verheissung glaubenstreu zu hoffen 5, 39; 1, 45, denn das gibt nachher erst die rechte Stellung zu eben dieser ihrer Erfüllung 5, 46. 47. So steht der alte Bund mit Gebot und Weissagung gegenüber dem neuen mit seiner Gnadengabe und vollen Offenbarung, als Repräsentanten beider Moses und Jesus Christus, die nun freilich auch zu dem ihnen Vertrauten eine verschiedene

[1]) Das Präteritum widerspricht dem sonstigen Gebrauch der Tempora an dieser Stelle nicht; die Erfahrung knüpft sich für den Schreibenden zunächst an die geschichtliche Person.

[2]) Es stehen also auf einer Linie: *μονογενής, πλήρης, πρῶτος, πλήρωμα* und *ἔμπροσθεν γέγονεν, ἐλάβομεν, χάρις καὶ ἀλήθεια ἐγένετο, ἐξηγήσατο.*

Stellung einnehmen. Bei Moses heisst es *ἐδόϑη*, bei Christus *ἐγένετο*. Wie es damit steht, zeigt 7, 22. Moses hat die Beschneidung gegeben, doch stammt sie nicht von ihm, sondern von den Vätern; sie ist also nicht an seine Person gebunden, er ist in keiner Weise der Handelnde, nur der Vermittelnde, Vorhandenes in feste Form giessend. So hier der *νόμος*. Er stammt von Gott und ist von ihm in einem bestimmten Zeitpunkt durch Mosis Vermittlung gegeben, ohne dass dessen Person in ursächlichem Zusammenhang damit steht. Anders bei Christus; durch ihn sind Gnade und Wahrheit geworden. Vor ihm nicht da, ohne ihn nicht vorhanden, auch nicht in einem bestimmten Augenblick nur durch ihn dargeboten sondern in seiner Person, in seinem Werden und Sein zur Erscheinung und Wirklichkeit gekommen. Die Sache liegt hier genau wie bei der Bezeichnung Jesu als „das Wort“. Von allen anderen kann es nur heissen: Gott redet durch sie, sein Wort ergeht durch sie (*ἐδόϑη* 1, 17), sie reden Gottes Wort (*δέδωκεν* 7, 22), wobei immer an ein bestimmtes wirkliches Reden zu denken ist; er aber ist das Wort Gottes nicht nur in seinen Worten, sondern in seiner ganzen Person.

Für ihn, den Bringer von Gnade und Wahrheit, ist also hier der Name Jesus Christus am Platze, aus dem man darüber hinaus wohl keine Schlüsse ziehen darf.[1]) Im Evangelium findet er sich nur an der gleich bedeutsamen Stelle 17, 3, wo ewiges Leben, also das eigentliche Heilsgut an die Erkenntnis Jesu Christi, des Gottgesandten geknüpft ist, wie hier Gnade und Wahrheit, also die Fülle des Heils in ihm, dem als Mensch erstandenen Offenbarer Gottes, gegeben ist. Für die Gnade ist das v. 16 schon nachgewiesen worden, für die Wahrheit folgt die weitere Ausführung erst nach, und es bewährt sich hier, dass wir als besonderes Charakteristikum dieses Begriffes bei Johannes die Beziehung auf Gott hervorhoben; er tritt

---

[1]) Er ist für Johannes ausserhalb der evangelischen Erzählung mit einer Ausnahme II, 9 der übliche — Stellen wie I 4, 3; 5 kommen natürlich nicht in Betracht — der allerdings in dieser unmittelbaren Verbindung von Person- und Würde-Bezeichnung für die ersten Christen sicher wohl den Wert eines Bekenntnisses gehabt hat.

hier als selbstverständlicher Inhalt desselben ohne weiteres dafür ein:

v. 18. Gott hat niemand je gesehen; der eingeborene Sohn, der in dem Schosse des Vaters ist, der hat ihn offenbart.

So muss man übersetzen und darf keinesfalls das betont voranstehende *θεόν* abschwächen zu „göttliches Wesen“, wie Weiss es thut. Eine derartig adjektivische Fassung ist dem Johannes vollständig fremd, dazu denkt er viel zu konkret. Das ist an unserer Stelle um so mehr zu betonen, als hier eine unverkennbare Beziehung vorliegt auf das Sehen Gottes, das im Alten Testamente mehrfach vorkommt und dem Moses in besonderer Weise zu teil geworden war.[1]) Gerade von ihm gilt das „niemand je“ trotz der mit sinnlichen Augen wahrnehmbaren Erscheinungen, die er gehabt hat Ex. 34, 6; cf. Nu. 12, 6—8; Dt. 5, 4, wenn er Feuer, die Herrlichkeit, die Rückseite Jahwes sah: zu „göttlichem Wesen“ gehört das allenfalls, Gott ist es nicht. Diese Übersetzung von Weiss entspringt dem Bestreben, der Lesart *μονογενὴς θεός*[2]) zu einem annehmbaren Verständnis zu verhelfen; er kehrt dann hierbei das Verhältnis völlig um und macht daraus einen „Eingeborenen göttlichen Wesens“. Die Lesart wird trotz ihrer glänzenden Bezeugung[3]) aus inneren Gründen abzulehnen sein.

---

[1]) Vgl. dazu das oben S. 7 Ausgeführte.

[2]) So ℵ (*ὁ. μ. θ.*) BCL; Harnack, Holtzmann, Hort, Weiss, Zahn; Nestle, Einführung ins N. T. S. 235? nicht ganz sicher Lütgert. — *υἱός* lesen AEFGX etc. Baldensperger, Beyschlag, Cremer, Godet, Luthardt, Tischendorf, Nestle in der Stuttgarter Ausgabe 1898; ohne Entscheidung O. Holtzmann.

[3]) Näheres bei Hort, Two Dissertations 1876.

Aus Origenes' Contra Celsum und Johannes-Kommentar habe ich nach Migne, Patrologia graeca Bd. 11 und 14 notiert:

1. *ὁ μονογ. θεός.* In Joh. Tom. II 89 (M. 14, 177) und Tom. 32, 13 (M. 14, 800).
2. *ὁ μονογ. υἱός τοῦ θεοῦ* (Codex Bodlejanus). In Joh. Tom. VI, 2 (M. 14, 201).

   ὁ μονογ. υἱός. Centra Celsum II. 71 (M. 11, 907) Cod. Regius et Basileensis, impressi vero *καὶ ὁ μονογενὴς γε ὢν θεὸς ὁ ὢν κτλ.* Lat.: Unigenitus deus.

So verbreitet der Ausdruck als dogmatische Formel gewesen ist, exegetisch ist er mit dem sonstigen Sinn von *μονογενὴς* nicht zu vereinigen. Legt man den Ton auf den ersten Teil des Wortes, so gibt der „einzige Gott“ keinen Sinn; betont man einseitig den zweiten, so widerspricht der „menschgewordene Gott“ dem Gebrauch in *μονογενὴς υἱός*, lässt man beide zu ihrem Rechte kommen und übersetzt der „Einziggeborene“, so geht die Relativität des Begriffes aus jener Verbindung [1]) verloren, er erlangt absolute Geltung. Dazu kommt, dass der Zusatz *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* nur an ein vorangehendes *υἱός* anzuknüpfen ist und ein derart körperliches Bild auch von Gott gebraucht werden könnte; so die Rechte Gottes und Ps. 74, 11 *κόλπος*.

Der Sinn dieses Zusatzes ist schwer zu ermitteln. Die an sich recht wohl passende Erklärung Cremers von der *γνησιότης* scheint doch auf etwas zu unsicheren Voraussetzungen zu beruhen;[2]) die zeitlose Fassung: „Der ein für alle Mal dort seinen Platz hat“, wäre zwar der johanneischen Anschauung wohl nicht zuwider, aber doch sehr farblos und ohne Analogie. Beschränkt man es auf einzelne Zeitabschnitte, so wäre zwar die Beziehung auf die Vergangenheit = *ὃς ἦν* zur Erklärung des *ἐξηγήσατο* die bequemste, ist aber durch nichts angedeutet; und von dem geschichtlichen Leben Jesu wird man es schwerlich verstehen dürfen. Der Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Hälfte des Verses ist ein doppelter. Einmal steht dem Nichtschauen Gottes seitens der Menschen das Schauen desselben seitens des eingeborenen Sohnes gegenüber, was hier nur implicite gesagt, 6, 46 deutlich ausgesprochen ist, und anderseits das Anschauen Gottes seitens der Menschen, das in der Person des eingeborenen Sohnes und seiner Verkündigung ihnen ermöglicht wurde 12, 45; 14, 9.

3. *τὸν μονογενῆ εἰς τὸν κόλπον ὄντα τοῦ πατρός.* In Joh. Tom. VI. 2, cf. Tom. VI, 7 (M. 14, 224) *περὶ θεοῦ καὶ τοῦ μονογενοῦς τοῦ εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.*

[1]) Die Einzigartigkeit des Sohnes ist eine an der Geburt bezw. Wiedergeburt orientierte. S. S. 70.

[2]) Vgl. dazu Benzinger in der Realenc.[3] V. 748.

Dass die Gottesschau Christi in dem hier gemeinten Sinne sich nun aber in seinem Erdenleben vollzogen habe, beruht doch wohl auf Missverständnis. Man darf nicht, weil ein Teil der Aussagen hierüber im Evangelium präsentisch lautet, in den übrigen das Präteritum entwerten wollen.[1] Es ist doch beachtenswert, dass zwar an den Stellen, wo vom Hören und vom Sehen der Thaten Gottes die Rede ist, das Präsens steht 5, 19. 20. 30,[2] aber da, wo vom Sehen Gottes selbst gesprochen wird 6, 46, und da, wo ein Hinweis auf Jesu Herkunft vom Vater hinzutritt 3, 31; 8, 26. 38; 12, 49, das Präteritum, ebenso dann auch 3, 11; 8, 28. 40. Dementsprechend findet sich der energischste Ausdruck für Jesu Herkunft aus dem Himmel *καταβαίνειν* nicht im Präsens, sondern nur im Aorist und Perfektum 3, 13; 6, 38. 41. 42. 51. 58.[3] Es wird also das Schauen Gottes, das hier und 6, 46 dem Sohne zugeschrieben wird, in die Vergangenheit zu verlegen, als in der Präexistenz geschehen zu beurteilen sein. Seine einzigartige Kenntnis und Anschauung Gottes beruht auf seinem vorweltlichen Dasein bei Gott. Dadurch wird nicht berührt, dass er anderseits sein Verhältnis zu Gott beschreibt als ein ständiges Aufschauen und Aufhorchen zu Gott hin, als ein Sehen und Hören der Thaten und Worte Gottes und ein fortwährendes Danach-sich-richten, so dass jedes Wort und Werk Jesu in Einklang steht mit Gottes Wort und Werk, dass jedes Wort Jesu auf Gottes Geheiss ergeht, jede That aus Gottes Kraft geschieht, oder, wie es 10, 38; 14, 10. 11 ausgedrückt ist, dass in ihm Gott thätig und wirksam, gegenwärtig und offenbar ist, so dass, wer ihn sieht, den Vater sieht 12, 45; 14, 9, wer ihn hat, den Vater hat, denn sie sind eins 10, 30. Das ist die Gottesschau und Offenbarung, die *ἐξήγησις θεοῦ*, die in dem eingeborenen Sohne den Menschen gegeben ist.[4] Die Offen-

---

[1]) So Lütgert, S. 14ff.

[2]) 8, 47 gehört nicht hierher, es ist nicht auf Jesus zu beziehen.

[3]) 6, 50, wo *καταβαίνων* steht, bezeichnet ebensowenig wie v. 33 Jesu Person, die erst im folgenden v. 38 u. 51 herangezogen ist; das *καταβαίνων* ist das Merkmal des (wahren) Brotes, das Gottes Brot ist.

[4]) Origenes schreibt *περὶ ἀρχῶν* I. 6 (Migne 11, 134); Si enim om-

barung Gottes, die in der Sendung des eingeborenen Sohnes sich vollzieht, ist die Offenbarung Gottes als des Vaters, der die Menschen liebt und ihnen darum ewiges Leben anbietet 3, 16. Dessen werden sie teilhaftig in Glaube und Wiedergeburt, durch die sie Gottes Kinder, damit Gottes als ihres Vaters gewiss werden. Nicht eine Summe metaphysischer Gotteserkenntnisse, sondern dies, dass Gott Vater (Licht I, 1, 5, Liebe I, 4, 8) ist, macht den Inhalt der Wahrheit aus, die durch Jesum Christum geworden, ist das Geheimnis, das er in seiner Person, seinem Leben und Sterben den Menschen offenbar gemacht hat. So ist der Verfasser am Schlusse des Prologs mit dem *μονογενὴς υἱὸς ἐξηγήτης* wieder da angekommen, von wo er mit der Bezeichnung Jesu als des „Logos" ausgegangen war; es handelt sich für ihn um Jesus als den Offenbarer Gottes des Vaters, den er als solchen in seinem Erdenleben geschaut, erkannt und geglaubt hat, den er als solchen von Ewigkeit her bei Gott, nun auch in Ewigkeit im Schosse des Vaters weiss.

Denn auf den Erhöhten wird man schliesslich das *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* zu deuten haben. Ein Hinweis auf ihn ist an unserer Stelle durchaus nicht sinnlos; es wäre sogar zu verwundern, wenn Johannes, der doch im Evangelium mehrfach von der Erhöhung spricht 3, 14; 8, 28; 12, 32, im Prolog, dieser Zusammenfassung dessen, was er zu sagen und zu berichten hat, von dem Erhöhten gar nicht redete. Es passt hier auch ganz gut in den Zusammenhang, denn seine Erhöhung beweist, dass er es sei, nämlich der Sohn Gottes 8, 28, dessen Reden und Thun die Darstellung des Vaters ist, der ihn gesandt hat. Dann ist also dieser Zusatz, wie auch seine Stellung zeigt, in erster Linie nicht Begründung des *ἐξηγήσατο*, sondern Erläuterung zu *ὁ μονογενὴς υἱὸς.*[1]) Es ist bei dieser Auffassung nicht ausgeschlossen, dass wir es dann hier auch mit dem

---

nia quae facit pater, haec et filius facit similiter, in eo quod omnia ita facit ut pater imago patris in filio deformatur. Vgl. zu *δοξα* S. 68ff.

[1]) 3, 13 wird man das *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* wohl nach ℵ B L mit Weiss zu streichen haben; sonst läge hier die nächste Parallele. Vgl. Holtzmann, Handkommentar S. 66f.

ἐκεῖνος „κατ' ἐξοχήν" [1]) aus dem ersten Briefe zu thun haben, das immer den nun Erhöhten bezeichnet, denn der Zwischensatz ist nicht so lang und schwer, dass er eine besondere Wiederaufnahme des Subjekts bedingen müsste; oder es wird mindestens die Gleichheit des beiderseitigen Inhalts den Gebrauch gerade dieses Pronomens hier veranlasst haben. Auch die von uns früher schon bemerkte Genauigkeit des Verfassers im Gebrauch der Tempora und die Lebhaftigkeit der Vorstellung in dem zur Beschreibung der Liebesgemeinschaft verwandten Bilde, das bei Einschluss der Lebenszeit Jesu völlig verblasst, spricht zu gunsten unserer Auffassung.

So hat denn der Evangelist in diesem Vorwort zu seinem Evangelium seine Erkenntnis und Erfahrung von der Person seines Heilandes in denselben grossen Zügen niedergelegt, in denen der ihm einst das Geheimnis seines Wesens enthüllt hatte 16, 28: Von Gott in die Welt und aus der Welt zu Gott; und er schliesst mit dem Bekenntnis zu dem Erhöhten, durch den er erst geworden, was der auf Erden Wandelnde kraft seiner Vollmacht als der vom Himmel Gekommene, ihm verheissen hatte: ein Kind Gottes zu ewigem Leben.

6. Schluss.

Das Thema der vorliegenden Arbeit bedeutet eine doppelte Beschränkung. Einmal war die Aufgabe nicht eine Abhandlung über den Prolog, sondern eine Auslegung desselben, anderseits sollte diese seinen Zusammenhang mit dem Evangelium erweisen. Es war also überall auf dieses und soweit möglich nur auf dieses Rücksicht zu nehmen. Der erste Brief wurde, wo es nötig schien, herangezogen. Als Resultat dieser Auslegung ergibt sich zunächst:

1. Johannes [2]) handelt auch im Prolog ausschliesslich von der geschichtlichen Person Jesu Christi.

---

[1]) Cf. Zahn, Einl. II, 483f.

[2]) Auf die Frage nach dem Verfasser näher einzugehen, lag keine

2. Dieser kommt für ihn einzig in Betracht als Träger des Heils, der Offenbarung Gottes.
3. Den Rahmen der Ausführung bilden die Aussagen, dass derselbe von Gott ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt sei.

a) Der Prolog.

Das Gottesverhältnis Jesu bildet den Gegenstand des Streites und der gesamten Darlegung im Evangelium; es findet seinen Ausdruck in dem Namen „Sohn Gottes“, in dem ein Ursprungs- und Gemeinschaftsverhältnis zu Gott im Interesse der Menschheit gesetzt ist. Mit dem Anspruch auf diesen Namen behauptet Jesus, dass er von Gott ausgegangen, also vorzeitlich bei Gott gewesen, dass Gott mit ihm und in ihm sei zum Heile der Menschen, dass sie ewiges Leben haben.

Von dem Menschen Jesus, dem Gottesoffenbarer, handelt der erste Teil des Prologs v. 1—5; als Träger der Gesamtoffenbarung Gottes, der von Gott ausgeht, heisst er „das Wort“. Diese Bezeichnung ist also da besonders angebracht, wo von seinem Ausgang von Gott bezw. von seinem Sein bei Gott die Rede ist. Nur da findet sie sich im Munde des Evangelisten cf. I, 1, 1. Die Präexistenz dessen, der das Wort ist, wird nachdrücklichst behauptet, aber weder bewiesen noch erörtert v. 1—2. Zwei Folgerungen nur werden daraus gezogen: als Dasein bei Gott und in persönlicher Beziehung zu ihm ist es göttliches Dasein v. 1c, als göttliches Dasein des Gottesoffenbarers bedingt es seine Teilnahme an der Uroffenbarung Gottes, der Schöpfung v. 3. Da alles überhaupt Gewordene durch ihn, nichts ohne ihn geworden ist, so kann er selbst nicht geworden sondern muss ewig lebendig sein, also gleich Gott „Selbstherr“ des Lebens und Urheber desselben v. 4a cf. 5, 26. Als Inhaber und Vermittler des Lebens ist er das Heil der Menschen v. 4b. Dieses Heil ist auch nach seinem Tode noch vorhanden 5a, denn dieser hat sein Leben nicht

---

Veranlassung vor; es musste hier nur festgestellt werden, dass der Verfasser im Prolog den Anspruch erhebt, Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen zu sein 1, 14; cf. 1, 12. 16; 19, 35; I, 1, 1—3.

vernichtet, seine lebenspendende Kraft nicht gebrochen, er lebt fort in Person und wirkt weiter im Geist; der Sieg der Welt (Finsternis) ist nur Schein v. 5 b.

Das ist das Endergebnis der Geschichte Jesu: Scheinbar besiegt, in Wirklichkeit Sieger, wie er denn seine Jünger eben hiermit tröstet 16, 32 f. Diese Geschichte Jesu ist im Evangelium, soweit sie für den Verfasser, der ihn als Träger des Heils und der Offenbarung wertet, in Betracht kommt, also von seinem öffentlichen Auftreten an, berichtet und zwar im Einklang mit dem Grundriss des Markus. Mit dem Täufer, für den er noch ein besonderes, polemisches Interesse hat, beginnt er die Erzählung 1, 19 ff.; cf. 3, 22 ff. Es folgt eine, mit Unterbrechungen wesentlich in Galiläa verlaufende Periode der Wirksamkeit Jesu, die mit einem Misserfolg endigt: sein messianischer Anspruch wird nicht verstanden 1, 43—7, 9. Der folgende Abschnitt 7, 10—12, 45, seine Thätigkeit in Judäa und Jerusalem endet mit seiner Verwerfung durch die Juden. Nachdem ihm das nahe Ende zur Gewissheit geworden, widmet er sich nun c. 13—17 den Seinen, ihnen das Vertrauen einflössend, dass sein Tod zur Erhöhung, sein Unterliegen zum Siege, der Abbruch seiner irdischen Wirksamkeit zu einer neuen führen muss, die er nicht mehr unter ihnen, sondern in ihnen ausüben wird und durch sie an der Welt.

Einen Abriss, gewissermassen eine Disposition [1]) dieser Geschichte gibt der Evangelist im zweiten Teile des Prologs v. 6—13: Der Täufer, auch hier in besonderer Beleuchtung v. 6—9, die das Heil nicht erkennende Menschenwelt v. 10, die den Heiland verwerfenden Juden v. 11, die von ihm zu Inhabern und nunmehrigen Trägern des Heils eingesetzten Jünger und ihre Nachfolger im Glauben [2]) v. 12.

---

[1]) Meyer in der Theol. Rundschau 1899 S. 296: zumal sich zeigen lässt, wie im Prolog der ganze Inhalt und die Disposition des folgenden Evangeliums schon angedeutet ist.

[2]) Die im Evangelium folgenden Berichte über den Tod Jesu c. 18 und 19 und über die Auferstehung bezw. den Auferstandenen c. 20 sind hier unter die beiden letzten Punkte, deren Abschluss sie bilden, zu subsummieren. Im Prolog erzählt der Verfasser keine Geschichte und selbst

Waren bisher die Grundzüge der Geschichte, wie sie im Evangelium folgt, dargelegt, so kommen nun v. 14—18 die Grundzüge der Erkenntnis und Erfahrung des Verfassers von Jesu Christo, und auch hier findet jeder Satz immer noch seine Parallele und Erklärung im Evangelium. Die Grundlage dieser persönlichen Erfahrung bildet das menschliche Dasein des von Gott Gekommenen v. 14. Die Einzigartigkeit seiner Person bedingt die Einzigkeit seiner Leistung. Der Mensch Jesus ist Träger und Bringer der Offenbarung Gottes und des Heiles,[1]) ist *ὁ λόγος* v. 14 und *ὁ Χριστός* v. 17. So liegen denn hier zwei ständig ineinander greifende Reihen von Aussagen vor. Einmal ist er der eingeborene Sohn v. 14 und 18, dem der Vater Herrlichkeitsbesitz verliehen, in dem er die Fülle des Heils (*χάρις*) und der Offenbarung (*ἀλήθεια*) beschlossen hat. Als solcher ist er sowohl dem Johannes überlegen, wie der ihm selbst bezeugt hat: *πρῶτός μου ἦν* — sonderlicher Vergleichspunkt das Heil v. 16 — als auch dem Moses (der von ihm zeugt 5, 46) — sonderlicher Vergleichspunkt die Offenbarung v. 18. Grund: Er steht zu Gott in dem einzigartigen Verhältnis des eingeborenen Sohnes, der Gott gesehen und bei ihm geweilt hat, der vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt ist v. 18 cf. v. 1 und 14. Dementsprechend ist zweitens seine Leistung, die von den Menschen erfahren wird: Sie geht über die des Johannes hinaus, er ist weiter gekommen als jener in seiner Wirksamkeit v. 15,[2]) denn alle, die an ihn glauben, sind des Heiles aus seiner Fülle teilhaftig geworden v. 16. An ihn ist es gebunden und durch ihn für die Menschen Wirklichkeit geworden, gerade wie die Wahrheit v. 17. Darin geht seine Leistung über die des Moses hinaus: der hat Gottes Gesetz dem Volke verkündigt, Jesus hat Gott selbst geoffenbart, sein innerstes Wesen an das Licht und der Welt seine

---

hier, wo er sie andeutungsweise gibt, handelt es sich doch wesentlich um zusammenfassende Urteile.

[1]) Beides ist im Grunde genommen eins und fällt zusammen, aber nicht ohne leise Nüanzierung, wie sie schon in „Offenbarung Gottes" und „Heil der Welt" durchklingt.

[2]) cf. 3, 30 *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.*

Heilsgabe gebracht v. 17. Er hat in seinem Leben Gott als den Vater erwiesen, in seiner Erhöhung sich als der Sohn Gottes bewiesen v. 18, der, von der Welt unbesiegt v. 5b, weiter lebt und weiter wirkt im Geist, der die Lebensgemeinschaft herstellt zwischen Gott und Menschen, sie zu Gotteskindern macht v. 12.

So erläutert jeder Abschnitt die Schlussaussage des vorhergehenden und jeder führt aus dem geschichtlichen Leben Jesu bis in die Gegenwart des Erhöhten, des Schreibers und der Leser. Das vorzeitliche Dasein Jesu bei Gott, wird im Eingang nachdrücklichst behauptet, v. 14 als Grundlage für die weiteren Aussagen herangezogen, v. 18 vorausgesetzt und mit dem geschichtlichen Leben wie mit dem nunmehrigen Sein des Erhöhten bei Gott verknüpft. Dass Jesus Christus, dessen Geschichte der Verfasser mit erlebt und den er als seinen und der Welt Heiland erkannt und erfahren hat, von Gott ge kommen und zu Gott gegangen sei, ist die Glaubensaussage mit der der Prolog schliesst, die gewissermassen das Thema bildet für das folgende Evangelium. Sie erscheint hingestellt als Glaubensthatsache ohne Rücksicht auf ihre etwaige Erklärung und „Vorstellbarkeit".

b) Prolog und Evangelium.

Das Verhältnis von Prolog und Evangelium ist bekanntlich Gegenstand der Behandlung durch Harnack[1]) und Holtzmann[2]) gewesen. Letzterer glaubt die Fäden, die von der alexandrinischen Logosspekulation im Prolog ausgehen, durch das ganze Evangelium verfolgen zu können, ersterer sieht im Evangelium jüdische, im Prolog hellenistische Anschauungen vertreten und findet keine Verbindungslinie zwischen beiden. Da wir den „Logos" nicht als ein Stück griechischer Philosophie, sondern als eine Bezeichnung des geschichtlichen Jesus Christus aufgefasst haben, besteht für uns diese Spannung nicht, zumal wir auch die andere Prä-

[1]) Harnack, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892.

[2]) Holtzmann, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, S. 385 ff.

misse Harnacks, dass die Präexistenz im Evangelium auf die jüdische Vorstellung vom „Menschensohn“ sich stütze, nicht zu teilen vermögen. Recht wird Harnack darin haben, dass die Präexistenz messianisch zu begründen sei, denn ihr Correlat, der Ausgang vom Vater wird 6, 38; 3, 16 unmittelbar messianisch begründet, aber „Menschensohn“ ist schwerlich als übliche Messiasbezeichnung zu verstehen. Die Aussagen des Johannes werden sich also doch auf Aussprüche Jesu stützen, die für diesen aus seinem Sohnesbewusstsein geflossen sind und sich dem Johannes an seinen Erlebnissen mit und durch Jesus bewahrheitet haben.

Die Erkenntnis der Eigenart Jesu ist stets eine persönliche Erfahrung. Eins ist nicht ohne das Andere. Diese zu erkennende und zu erfahrende Eigenart Jesu ist sein besonderes Verhältnis zu Gott, das zugleich seine besondere Bedeutung für die Menschheit ausmacht. Auf dieser Linie muss man die eigentümlichen johanneischen Begriffe gruppieren, wenn man sie richtig mit einander verbinden und gegen einander abgrenzen will. Es ergeben sich dann mehrere Reihen, die unter verschiedenem Gesichtspunkt immer wieder den darstellen, der von Gott und zum Heile der Menschen da ist. Gott ist Geist 4, 24 und damit Leben 5, 26; cf. 6, 63. Das bildet zunächst das Bindeglied zwischen ihm und seinem Erwählten: *θεός* — *ζωή* (*πνεῦμα*) — *υἱός* 5, 26 und *θεός* — *πνεῦμα* (*ζωή*) — *Χριστός* 3, 34. Was dieser von Gott her hat und ist, hat und ist er den Menschen zu gut; er ist der Sohn nicht anders denn der Messias: *υἱός* — *πνεῦμα* — *Χριστός* 1, 33. 34. Fast noch schärfer tritt dieser Gedanke im Prolog hervor, wo die Mittelstellung des Sohnesbegriffes deutlich wird, die besonderen Bezeichnungen für den Ausgang von Gott und seine Bedeutung für die Menschheit ihn umschliessen: *λόγος* — *υἱός* — *Χριστός* v. 14 ff. Genau dasselbe besagt die andere Reihe des Prologs: *λόγος* — *ζωή* — *φῶς* v. 1—5. Das in dem von Gott Ausgegangenen beschlossene Leben ist das Heil der Menschen. Da Leben (Geist) nun auch den persönlichen Heilsbesitz, das individuelle Heilsgut ausmacht, so können die letzteren Begriffe auch in umgekehrter Reihen-

folge auftreten. Christus kommt als Licht der Menschen (aller) und bringt ihnen (den einzelnen) das Leben. *Χριστός — φῶς — ζωή* 8, 12. Denselben Gang von der Person zu ihrer Bedeutung für die Allgemeinheit und für den Einzelnen (das Allgemeine und den besonderen Besitz) würde für die Offenbarung Gottes die Reihe ergeben *υἱός — λόγος — ἀλήθεια*. Da jedoch *λόγος* den Ausgang von Gott hervorhebt, hier 1, 18 aber auf der Gemeinschaft mit ihm, dem Bei-ihm-gewesen-sein und Ihn-gesehen-haben der Ton liegt, so erscheinen unter Ausschaltung des Mittelgliedes *υἱός* und *ἀλήθεια* in unmittelbarer Verbindung. Dass der eingeborene Sohn Gott (die Wahrheit) verkündigt hat, ist der Grund, aus dem ihm der Name *ὁ λόγος* zukommt. Diese Wechselbeziehungen der johanneischen Begriffe, die sich sowohl durch den Prolog wie durch das Evangelium verfolgen lassen, zeigen, dass man es in beiden mit einer einheitlichen Begriffswelt zu thun hat, so dass man sie nicht voneinander reissen darf. Sie zeigen aber auch, wie fern dem Verfasser alle metaphysische Spekulation liegt, dass er vielmehr ausschliesslich von geschichtlichen Erlebnissen und persönlichen Erfahrungen redet, auf Grund deren er zusammenfassende Urteile sich bildet; man wird also diese nach jenen, den Prolog nach dem Evangelium zu verstehen und zu erklären haben.

c) Die speziell johanneischen Stücke.

Der Prolog steht in dieser Beziehung auf einer Linie mit dem ersten Brief, sowie mit denjenigen Stellen im Evangelium, wo der Verfasser in die Erzählung seine Bemerkungen und Urteile einflicht, mit denen er denn auch besondere Verwandtschaft zeigt. Es sind mehrere der verhältnismässig doch wenigen Begriffe im Prolog, die im Evangelium dem Ausdruck nach keine Parallele haben, wenn auch die Sache vorhanden ist, wohl aber in jenen.

So findet sich zunächst *ὁ λόγος* sowohl im Prolog wie im Eingang des ersten Briefes, während es im Evangelium als Bezeichnung Jesu fehlt. Das ist am einfachsten erklärlich, wenn thatsächlich dieser Name für Jesus nicht auf ihn selbst

zurückgeht, sondern erst später in der Gemeinde für ihn üblich geworden ist, so dass vielleicht weniger das „Taktgefühl" [1]) des Evangelisten als seine Sorgfalt in der Wiedergabe der wirklichen Verhältnisse ihn gehindert hat „diesen Terminus Jesu selber in den Mund zu legen".

Dasselbe gilt wohl von den übrigen, nur den, in besonderem Sinne johanneischen Stücken eigenen Begriffen und Ausdrücken, die in zwei Gruppen zerfallen. Einmal diejenigen, die mit der Geburt aus Gott oder aus dem Geist zusammenhängen und anscheinend auch erst nach dem Empfang des Geistes, der Erfahrung der Wiedergeburt, ihre genaue Prägung erhalten haben, nämlich *τέκνα θεοῦ* 1, 12; 11, 52; I, 3, 1. 2. 10; 5, 2 und *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* 1, 13; I, 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18. Hieran schliesst sich durch seinen Gegensatz zu dem Begriff der Wiedergeburt bedingt, *μονογενής* als Bezeichnung Christi 1, 14. 18; 3, 16. 18; I, 4, 9. [2]) Die zweite Gruppe bilden die Ausdrücke, die es mit dem Sein Jesu bei Gott zu thun haben: das *ἐκεῖνος* „*κατ' ἐξοχήν*", das stets den Erhöhten bezeichnet 1, 18; 19, 35; I, 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17 [3]) und das in dem uns vorliegenden Gebrauche nur auf den Präexistenten angewandte *εἶναι πρὸς* (*τὸν θεόν*) 1, 1 u. I, 1, 2.

Hierzu kommt ein zweites. In den christologischen Aussagen des Verfassers macht sich ein doppelter Gesichtspunkt bemerkbar: bald scheint die Behauptung der Messianität und Göttlichkeit Jesu, bald die der wahren Menschlichkeit des Christus im Vordergrunde zu stehen. Man hat deswegen aber noch nicht nötig, zu Ausmerzungen und Quellenscheidungen seine Zuflucht zu nehmen, durch die gerade nicht verständlich wird, wie anscheinend Widersprechendes von einem dritten so innig vereint werden konnte. Man wird auch schwerlich die starke Betonung der Messianität und Göttlichkeit Jesu in erster Linie auf Rechnung des Verfassers setzen und durch seinen Gegensatz zur Täufersekte erklären dürfen, denn der

---

[1]) So Jülicher.

[2]) 3, 16ff. wird man mit Lücke, Tholuck u. a. als Einfügung des Evangelisten anzusehen haben. Zu *μονογενής* s. S. 86 Anm. 1.

[3]) S. S. 88f.

erste Brief zeigt keine Spuren davon. Vielmehr bildet gerade dieses den Inhalt des Evangeliums, und es dürfte wiederum der historischen Sachlage entsprechen, dass für Jesu Lebenszeit und seine Wirksamkeit in Israel seine Selbstbehauptung als des Messias und Sohnes Gottes im Vordergrunde steht und als Hauptsache dargestellt wird.

In dieser Darstellung zeigt sich nun aber ein besonderes Interesse des Verfassers insofern, als er, der nach der Ansicht vieler das ältere Christusbild „idealisiert“ und „vergeistigt“ hat, überall und ganz geflissentlich menschliche Züge und Eigenschaften des Christus hervorhebt.[1]) Diese zahlreichen Hinweise erscheinen aber in der evangelischen Erzählung als völlig gelegentliche und nebensächliche, scheinbar unbeabsichtigt. Aber doch eben nur scheinbar unbeabsichtigt, wie die speziell johanneischen Stücke zeigen. In diesen liegt ein starker Ton auf der wahren Menschlichkeit Christi, der in der Beteuerung seines wirklichen Todes 19, 35, in dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* des Prologs und in der unzweifelhaft polemischen Stelle des ersten Briefes 4, 1—3 cf. 1, 1—3 am schärfsten hervortritt. Diese Betonung der Menschlichkeit des Christus ist also offenbar gegen doketische Verkehrungen zur Zeit und am Ort der Abfassung oder Bestimmung sowohl des Evangeliums wie des Briefes notwendig gewesen.

Dieses einheitliche polemische Interesse zeigt wiederum die enge Zusammengehörigkeit von Prolog, Evangelium und Brief, und es ist interessant zu sehen, wie die Darstellung der geschichtlich erlebten Züge im Laufe der evangelischen Erzählung sich abhebt von der zeugnis- und bekenntnismässigen Formulierung der diesbezüglichen Aussagen des Verfassers in 19, 35, im Prolog 1, 14 und im Brief 1, 1—3; 4, 1—3, die erwachsen sind aus seiner Erfahrung und dem Urteil, das er sich auf Grund derselben gebildet hat. Dasselbe ist nun aber auch für die Gesamtauffassung der Person Jesu Christi zu beobachten. Die gesamte evangelische Erzählung wie der erste Brief haben den Zweck, den Glauben und die Erkenntnis zu

---

[1]) S. S. 64.

stärken, in zweiter Linie wohl auch zu wecken, dass Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes; im Prolog wie im ersten Brief ist dies die Behauptung und nachdrücklichst bezeugte Erfahrung des Verfassers 1, 1—5. 12. 14—18; I, 1, 1—3; 2, 22; 4, 9 (cf. Evg. 3, 16); 5, 1. 5. 20.

d) Es wird also doch dabei bleiben, dass Johannes im Prolog dem Evangelium eine auf durchaus den gleichen Anschauungen ruhende Zusammenfassung seines Inhaltes vorangestellt hat: Einen kurzen Abriss der nachher erzählten Heilsgeschichte in ihren Ergebnissen v. 6—13, umgeben von einer ausführlichen zeugnis- und bekenntnismässigen Darlegung des von ihm für seine Person durch geschichtliches Erlebnis und persönliche Erfahrung gewonnenen Urteils, dass Jesus wahrhaftig der Christus und der Sohn Gottes, dass der Christus wirklich Mensch gewesen sei.

Der Zweck des Prologs wird daher endlich weder der sein, die Antithese Jesus-Johannes herauszustellen,[1]) noch der, griechischen Lesern das folgende Evangelium mundgerecht zu machen.[2]) Die Absicht des Verfassers ist vielmehr hier wie überall die Förderung des Glaubens an Jesum als den Sohn Gottes und Heiland der Welt.

[1]) So Baldensperger.
[2]) So Harnack.

Nachweis der ausdrücklich citierten Litteratur und einiger Spezialarbeiten.

Aal, Der Logos. Leipzig 1896 u. 99.

Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testamente. Gütersloh 1897.

Baldensperger, Der Prolog des 4. Evangeliums. Freiburg 1898.
Holtzmann, Theologische Litteraturzeitung 1899.
W. Wrede, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1900 I, 1—26.

Beyschlag, Neutestamentliche Theologie. 2. Aufl. Halle 1896.

Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 7. Aufl. Gotha 1893.

Delff, Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, und Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evg. Husum 1890.

Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von Kittel. Leipzig 1895.

Düsterdieck, Über das Evangelium Johannis. Theol. Studien und Kritiken 1893.

Falconer, The Prolog to the Gospel of John. Expositor 1897.

Frank, System der christlichen Wahrheit. Erlangen 1878 u. 80.

Franke, Das Alte Testament bei Johannes. Halle 1885.

Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttest. Propheten. Göttingen 1897.

Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Johannes. 3. Aufl. Deutsch bearbeitet von Wunderlich und Schmid. Hannover 1890.

Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes etc. Göttingen 1888.

Harnack, Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892.
Holtzmann, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893.

Harnack, Das Magnifikat der Elisabeth. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900 No. 26—27.

Hilgenfeld, Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1854.
— Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.
v. Hofmann, Der Schriftbeweis. 2. Aufl. Nördlingen 1857—60.
— Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften. Herausg. v. Volck. Nördlingen 1881.
— Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Desgl. Nördlingen 1881.
H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. 3. Aufl. Freiburg 1892.
— Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Handkommentar Bd. IV. 2. Aufl. Freiburg 1893.
— Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Freiburg 1897.
O. Holtzmann, Das Johannesevangelium. Darmstadt 1887.
Hort, Two Dissertations I On μονογενὴς θεός in scripture and tradition. London 1876.
Hümpel, De errore christologico in epistolis Johannis impugnato ejusque auctore. (Dissertation.) Erlangen 1897.
Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 3. u. 4. Aufl. Freiburg 1901.
Lampe, Commentarius analytico-exegeticus etc. Basel 1726.
Luthardt, Das johanneische Evangelium. 2. Aufl. Nürnberg 1875 u. 76.
— Das Johannesevangelium (bei Strack u. Zöckler). 2. Aufl. München 1895.
— Die Briefe des Apostels Johannes. Desgl. 2. Aufl. München 1895.
Luther, Auslegung von Joh. 1 und 2. Erl. Ausg. Bd. 45 u. 46. Erlangen 1850—51.
Lütgert, Die johanneische Christologie (Cremer und Schlatter Beiträge III, 1). Gütersloh 1899.
Mangey, Philonis Judaei opera, quae reperiri potuerunt, omnia. Londini 1742.
Meyer, Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnt. Theol. Rundschau 1899.
Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament. 2. Aufl. Göttingen 1899.
Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 2. Aufl. Freiburg 1896.
Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig seit 1896.
Cremer, Fleisch VI 98 ff. und Geist VI 444 ff.; Kähler und Loofs, Christologie IV 4 ff. u. 16 ff.; Köstlin, Gott VI 779 ff. und Wiedergeburt XVII[2] 83 ff.; Zöckler, Leben Jesu IX[3] 1 ff.
Ritschl, Zum Verständnis des Prologs des joh. Evangeliums. Studien u. Kritiken 1875.
Rüling, Der Begriff ἀλήθεια in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. Neue kirchliche Zeitschrift 1895 S. 625 ff.
Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. 2. Bearbeitung. Calw 1896.
— Das Evangelium des Johannes. Calw 1899.
Schultz, Alttestamentliche Theologie. 5. Auflage. Göttingen 1896.
v. Schrenck, Die johanneische Anschauung vom „Leben". Leipzig 1898.

Tischendorf, Testamentum Novum graece. Editio octava critica major. Leipzig 1872.

Wagenmann, Zum johanneischen Prolog. Jahrb. für deutsche Theologie. 1875.

B. Weiss, Das Johannes-Evangelium. (Meyers Kommentar.) 8. Aufl. Göttingen 1893.

— Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes. 6. Aufl. Berlin 1895.

K. Weiss, Der Prolog des heiligen Johannes. (Srassburger theol. Studien III 2 u. 3.) Freiburg 1899.

Weizsäcker, Das Neue Testament, übersetzt. 6. u. 7. Aufl. Freiburg 1894.

— Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1892.

Wendt, Das Johannesevangelium. Göttingen 1900.
Corssen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. August 1901.

— Der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός im Neuen Testamente. Theol. Studien und Kritiken 1883.

Wendland-Cohn, Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I—III. Berlin 1898.

Westcott, The epistles of St. John. 2. Aufl. London 1886.

Zahn, Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Leipzig 1900.

Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit. Berlin 1901.
Holtzmann in der Theol. Litteraturzeitung 1902 No. 1.

Nicht mehr benutzen konnte ich, weil die Arbeit schon abgeschlossen war: Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums. I. Tübingen 1902.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



